بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نضّر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمع (مشكوٰة)

ایضاح البخاری

جلد ششم

سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور اعمال کی مستند اور کامیاب شرح، اکابر کی تحقیقات اور تمام شروح کا عطر، تراجم ابواب پر محققانہ کلام زندہ اسلوب کیساتھ پہلی بار اردو زبان میں۔

از افادات

فخر الاسلام، امینِ شیخ الہند وارثِ انور شاہ، جانشین شیخ الاسلام

حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب نور اللہ مرقدہٗ

مرتبین

حضرت مولانا ریاست علی بجنوری مدظلہ استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

مولانا محمد فہیم الدین بجنوری مدرس دار العلوم دیوبند

مکتبہ مجلس قاسم المعارف (دیوبند یوپی)

تفصیلات

نام کتاب .... ایضاح البخاری جلد ششم

افادات .... فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب
سابق صدر المدرسین وشیخ الحدیث دار العلوم دیوبند وصدر جمعیۃ علماء ہند

طبع اول .... شعبان ۱۴۳۲ھ، مطابق جولائی ۲۰۱۱ء

مرتبین .... حضرت مولانا ریاست علی بجنوری مدظلہ
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند
مولانا محمد فہیم الدین بجنوری مدرس دار العلوم دیوبند

باہتمام .... مولانا محمد سفیان صاحب عرشی قاسمی

سیٹینگ .... شفیق الرحمٰن خان قاسمی سدھارتھ نگری

قیمت مجلد .... -/۳۵۰

صفحات .... چارسو چھیانوے (۴۹۶)

تعداد .... ایک ہزار

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض مرتب اول

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: الحمدللہ، ثم الحمدللہ کہ ایضاح البخاری کی ترتیب واشاعت کا سلسلہ جاری ہے اور اس کی جلد ششم قارئین کرام کی خدمت میں پیش ہے اور امید ہے کہ آیندہ بھی یہ علمی سلسلہ انشاء اللہ جاری رہے؛ اس کے لیے اللہ نے اپنے فضل وکرم سے ایک تازہ دم اور ذی استعداد رفیق کار مہیا فرمادیا ہے اور عزیزم مولانا فہیم الدین بجنوری سلمہ، مدرس دارالعلوم دیوبند نے اس ذمہ داری کو قبول کرلیا ہے اور اب یہ جلد ششم انہی کی جہد مسلسل سے تیار ہوکر طبع ہورہی ہے۔

ہوا یہ کہ راقم الحروف، جلد ششم کے چند ابواب ہی مرتب کرپایا تھا (اس جلد میں حضرات والا کے تحریر کردہ ابواب کی تعداد ۲۱ ہے، یعنی باب الصلاۃ قبل المغرب باب: ۴۵ تک: مرتب دوم) کہ اسی دوران عزیزم مولانا فہیم الدین بجنوری سلمہ اللہ سے ملاقات ہوگئی، ان کا دارالعلوم دیوبند میں بحیثیت مدرس تقرر عمل میں آیا تھا، عزیز موصوف سے بندہ ان کے عہد طالب علمی سے متعارف ہے کہ وہ دارالعلوم میں دورۂ حدیث میں اول پوزیشن سے کامیاب ہوئے تھے، پھر انہوں نے دارالعلوم میں معین مدرس کے طور پر خدمت انجام دی اور اس کے بعد جنوبی ہند کی معروف دینی درسگاہ، جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم بنگلور (کرناٹک) میں چھ سال خدمت تدریس انجام دیتے رہے۔

اس لیے عزیز موصوف کے بارے میں میرا خیال تھا کہ اگر وہ ایضاح البخاری کی ترتیب کا ارادہ کرلیں تو وہ انشاء اللہ کامیاب ہوجائیں گے؛ چنانچہ میں نے ان کو اس علمی خدمت کے انجام دینے کا مشورہ دیا، انھوں نے ایضاح البخاری کی مطبوعہ جلدوں اور ان کے انداز ترتیب وتحریر پر غور کرنے کے بعد تبادلۂ خیال کیا، بندے نے انھیں کام کی نوعیت سمجھائی کہ کسی بھی شرح کا مقصد کتاب کا حل کرنا ہوتا ہے، پھر یہ کہ ایضاح البخاری میں سب سے زیادہ توجہ مقصد ترجمہ کی تعیین وشرح پر دی جاتی ہے، جو کہ حضرت مولانا فخر الدین علیہ الرحمہ کے درس کا امتیاز تھا، پھر حضرت کے درسی افادات کے ساتھ دیگر تمام شروح بخاری کو سامنے رکھ کر احادیث کی شرح کی جاتی ہے، جس میں مسئلۂ زیر بحث کے تمام گوشوں پر انصاف کے ساتھ گفتگو اور حنفیہ کے مسلک کی ترجمانی کی کوشش کی جاتی ہے۔

عزیز موصوف چوں کہ کمپیوٹر سے کام لیتے ہیں، اس لیے انہیں صحیح بخاری کی تمام شروح اور زیر بحث مسئلہ سے متعلق تمام مراجع تک پہنچنا بہت آسان ہے، نیز ان کے پاس شیخ فخر الدین کے امالی درس کی دو کاپیاں تو وہ ہیں جنھیں راقم الحروف نے دوران درس قلمبند کیا تھا اور انھیں ایک تیسری کاپی حضرت مولانا مصطفیٰ کولاری کرناٹکی زید مجدہم کی حاصل ہوگئی ہے، جو نہایت صاف اور مکمل ہونے کے ساتھ ساتھ ان دونوں کاپیوں سے کئی سال بعد کی ہے۔

اب صورت یہ ہے کہ مولانا فہیم الدین صاحب سلمہٗ ہر باب اور ہر مسئلہ پر غور وفکر، تین سال کے امالی درس سے استفادے اور تمام شروح بخاری کے مطالعہ کے بعد مضمون مرتب کرتے ہیں۔ پھر راقم الحروف ان کے مرتب کردہ مسودے کو پڑھتا ہے، پھر باہمی مذاکرے اور مشورے کے بعد اس کو آخری شکل دی جاتی ہے۔

ابتداء کے چند ابواب میں زیادہ غور وفکر اور اصلاح کی ضرورت محسوس ہوئی؛ لیکن مجھے یہ کہتے ہوئے مسرت ہو رہی ہے کہ عزیز موصوف بہت جلد ایضاح البخاری کی ترتیب میں اس طریقہء کار کو سمجھنے اور اختیار کرنے میں کامیاب ہو گئے جو حضرت شیخ فخر الدین علیہ الرحمہ نے راقم الحروف کو تلقین کیا تھا، فالحمد للہ علی ذلک۔

ممکن تھا کہ یہ جلد چار چھ ماہ قبل طبع ہوتی؛ لیکن اولاً اس کی ترتیب کا کام اور پھر طباعت: اہلیہ کی بیماری سے متاثر ہوتی رہی؛ اہلیہ مرحومہ -جن کا نام صفیہ خاتون تھا اور وہ حضرت مولانا سلطان الحق صاحب ناظم کتب خانہ دارالعلوم دیوبند کی صاحبزادی تھیں- کی بیماری کا سلسلہ کئی سالوں سے جاری تھا؛ مگر اس نے گذشتہ سال غیر معمولی شدت اختیار کی اور پھر طبیعت سنبھل نہیں سکی؛ بلکہ روز بروز نازک سے نازک تر ہوتی گئی، اس بیماری میں اور عمر کے اس آخری حصہ میں مرحومہ کے ساتھ بڑی آزمائش اور صبر آزما ابتلا کا معاملہ رہا؛ لیکن اس بات کی خوشی ہے کہ الحمد للہ مرحومہ نے اس امتحان کو خندہ پیشانی سے برداشت کیا اور صبر وشکر کی کیفیت میں تادم آخریں کوئی فرق نہیں آیا، جس سے یہ امید قائم ہوتی ہے کہ مرحومہ کی تکلیفیں کفارہ اور ترقی درجات کا باعث ہوں گی۔

گھر میں علالت کی وجہ سے ایک طرف تو راقم کی طبیعت ہی بجھی بجھی رہی اور یکسوئی، جمعیت خاطر وقلبی سکون میسر نہیں ہوا؛ دوسرے اس کی وجہ سے اس کام کو بارہا ملتوی ومؤخر کرنا پڑا، کئی مرتبہ یہ التوا بڑی مدت کے لیے بھی ہوا، بالآخر اسی حالت میں دوشنبہ ۱۹ جمادی الاخری ۱۴۳۲ھ -۲۳ مئی ۲۰۱۱ء بوقت ساڑھے آٹھ بجے بعمر ۶۹ سال؛ وہ ہم سے جدا ہو گئیں اور اب جب کہ یہ جلد طباعت کے لیے جارہی ہے؛ مرحومہ کے انتقال کو ایک ماہ سے زیادہ کا عرصہ ہو رہا ہے، دل غمگین ہے، اعصاب نڈھال ہیں؛ مگر ہم اپنی زبان سے وہی کہتے ہیں جو ہمارے رب کو پسند ہے۔ میرا پروردگار مرحومہ کو غریق رحمت کرے، درجات بلند کرے، اپنی جنتوں میں ٹھکانہ دے، ہم سب کو صبر جمیل عطاء کرے اور اس صدقہء جاریہ میں ان کو بھی حصہ نصیب کرے، آمین ثم آمین۔

امید ہے کہ انشاء اللہ ایضاح البخاری کی پانچ سو صفحات کی ایک جلد ہر سال طبع ہو سکے گی اور بندہ بھی حسب توفیق نظر ثانی کی خدمت انجام دیتا رہے گا۔ دعاء ہے کہ اللہ تعالی اپنے فضل وکرم سے اس علمی کام کو پایہء تکمیل تک پہنچائے اور اس سلسلے کی تمام دشواریوں کو آسانیوں سے تبدیل کردے، خدمت گاروں کی نیتوں میں اخلاص عطاء کرے اور اس کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے، آمین، والحمد للہ اولاً وآخراً۔

(حضرت مولانا) ریاست علی غفرلہ (استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿عرض مرتب دوم﴾

الحمد لله و كفى، وسلام على عباده الذين اصطفى أما بعد:

راقم، ایضاح البخاری جلد ششم کے شروع میں عرض مرتب لکھ رہا ہے اور دل میں خوشی ومسرت کی پھواریں پھوٹ رہی ہیں، کہ اللہ رب العزت نے اس حقیر کو ایک عظیم الشان خدمت کی توفیق دی اور مؤلف ایضاح البخاری استاذ الاساتذہ، مرجع العلماء، حضرت مولانا شیخ ریاست علی بجنوری، استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند کا شکرگزار ہوں کہ انھوں نے اس ناکارہ کو اس خدمت کی طرف متوجہ کیا، پھر میرے کام کی تصحیح وتہذیب میں اس پیرانہ سالی میں بارگراں کا تحمل کیا۔

سال گذشتہ احقر کا مادر علمی دارالعلوم دیوبند میں مدرس کے طور پر تقرر عمل میں آیا۔ عید الاضحیٰ کے قریب حضرت الاستاذ حضرت والا دامت برکاتہم نے ایضاح البخاری کی ترتیب کی طرف متوجہ کیا اور فرمایا کہ مجھے اس کام کے لیے بہت دنوں سے کسی باذوق طالب علم کی تلاش ہے اور تم اگر ہمت کرسکو تو بہت بہتر ہے۔

حضرت الاستاذ دامت فیوضہم کے اس انتخاب سے مجھے بہت خوشی ہوئی؛ مگر میں تذبذب کا شکار رہا، پھر میں نے اللہ کے نام پر آمادگی کا اظہار کردیا۔ حضرت نے میرے ارادے کی پذیرائی کی، دعائیں دیں اور ایضاح البخاری سے متعلق وہ تمام ضروری باتیں اور اصولی ہدایتیں اچھی طرح سمجھادیں، جو گذشتہ پانچ جلدوں کی تالیف میں آں حضور کے پیش نظر رہتی تھیں۔

اب میں حضرت شیخ فخر الدین کے امالی درس اور تمام شروح بخاری کے مطالعہ کے بعد تحریر مرتب کرتا ہوں اور حضرت الاستاذ دامت برکاتہم کے سامنے پیش کرتا ہوں۔ حضرت میری تحریر کا ایک ایک لفظ غور سے پڑھتے ہیں اور جب تک مکمل اطمینان نہیں ہوتا آگے نہیں بڑھتے۔ اگر کوئی ایسی بات قلم زد کرنا چاہتے ہیں جو میں اہمیت سے لکھ کر لاتا ہوں، تو میری طبیعت کا تأثر ختم کرنے کے لیے لطیف انداز میں کوئی جملہ کہہ دیتے ہیں؛ مگر ایسا نہیں ہوتا کہ محض میری طبیعت کی رعایت میں عبارت حذف کرنا ملتوی فرمادیں۔

میرے اس کام کی نوک و پلک درست کرنے اور اسے قابل اشاعت بنانے میں، حضرت والا نے جو تعب برداشت کیا ہے، اس کے مدنظر کون کہہ سکتا ہے کہ یہ کام تنہا اس ناکارہ کا کیا ہوا ہے اور حضرت کا نام محض برکت کے لیے

ہے؛ بلکہ میرے سامنے اس کام میں جو کلیدی محنت آپ نے کی ہے، اس کے پیش نظر مجھے ندامت محسوس ہوتی ہے کہ کتاب کی پیشانی پر میرا نام مرتب کے طور پر آئے؛ لیکن حضرت والا کی خورد نوازی اور کرم گستری ہے کہ مرتب دوم کی حیثیت سے میرا نام آرہا ہے۔

جہاں تک محنت اور کام کا حق ادا کرنے کی بات ہے تو مجھے یہ عرض کرتے ہوئے مسرت محسوس ہو رہی ہے کہ پروردگار نے مجھے اس کام میں محنت کرنے کی بڑی توفیق دی، بسا اوقات میں نے فرائض اور بشری ضروریات کے علاوہ دس دس گھنٹے مسلسل کام کیا ہے اور اس کا ذکر بھی صرف اس لیے کرنا چاہتا ہوں کہ قارئین کرام کو یہ احساس نہ ہو کہ کام کی حق تلفی ہوگئی؛ لیکن اس کے باوجود بھی ہوسکتا ہے کہ ایضاح البخاری کے معیار مطلوب تک پہنچنے میں کوتاہی ہوگئی ہو۔

تاہم اس محنت، حضرت والا کی توجہات اور حضرت والا کی حضرت شیخ فخر الدین کے ساتھ بے پناہ محبت اور والہانہ عشق کی وجہ سے یہ امید قائم ہوگئی ہے کہ اگر استقامت نصیب ہوئی تو آئندہ اس علمی کام کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھا جاسکے گا۔

قارئینِ کرام سے مؤدبانہ درخواست ہے کہ اس نئی جلد کے مطالعہ کے دوران اگر کوئی مفید مشورہ ان کے ذہن میں آئے تو وہ بندے کو اس سے مطلع فرمائیں، تا کہ آئندہ اس سے استفادہ کیا جاسکے۔

دعاء ہے کہ اللہ تعالی حدیث پاک کی اس خدمت کو، اکابر دار العلوم کے علوم ومعارف کی اشاعت کا ذریعہ بنائے اور حضرت شیخ فخر الدین علیہ الرحمہ کے امالی درس کی ترتیب میں اخلاص عطاء فرمائے، طالبان علوم کو ان سے استفادے کی توفیق دے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبول کی دولت عطاء فرمائے، آمین۔

محمد فہیم الدین بجنوری

خادم تدریس دار العلوم دیوبند

فہرست مضامین ایضاح البخاری جلد ششم

﴿ بقية أبواب التهجدِ ﴾

[۱۵] بَابُ مَنْ نَامَ أَوَّلَ اللَّيْلِ وَأَحْيٰى آخِرَهُ

وَقَالَ سَلْمَانُ لِأَبِي الدَّرْدَاءِ: نَمْ، فَلَمَّا كَانَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ قَالَ: قُمْ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صَدَقَ سَلْمَانُ

(۱۱۶۴) حَدَّثَنَا أَبُو الدَّرْدَاءِ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ. ح وَحَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي إِسْحٰقَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ كَيْفَ كَانَ صَلَاةُ النَّبِيِّ ﷺ بِاللَّيْلِ؟ قَالَتْ: كَانَ يَنَامُ أَوَّلَهُ وَيَقُومُ آخِرَهُ، فَيُصَلِّي، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلٰى فِرَاشِهِ، فَإِذَا أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ وَثَبَ فَإِنْ كَانَتْ بِهِ حَاجَةٌ اِغْتَسَلَ وَإِلَّا تَوَضَّأَ وَخَرَجَ.

ترجمہ باب، جوشخص اول شب میں سو جائے اور آخر شب میں عبادت کرے۔ حضرت سلمان فارسی نے حضرت ابو الدرداء سے کہا کہ سو جایئے، پھر جب آخر شب کا وقت ہو تو اٹھ جایئے، حضور ﷺ نے فرمایا کہ سلمان نے سچی بات کہی۔ اسود بن یزید سے روایت ہے کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات کی نماز کس طرح سے پڑھتے تھے؟ انہوں نے بتایا کہ آپ اول شب میں سو جاتے تھے اور آخر شب میں اٹھ جاتے تھے پھر نماز پڑھتے تھے، پھر اپنے بستر پر آجاتے تھے، پھر جب موذن فجر کی اذان دیتا تو اٹھ جاتے تھے، پھر اگر آپ کو غسل کی ضرورت ہوتی تو غسل کرتے ورنہ وضو کرتے اور مسجد میں چلے جاتے۔

مقصد ترجمہ بہ ظاہر مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر آخر شب کا احیاء مطلوب ہے کہ وہ قبولیت دعا کا وقت ہے تو اس کے لیے اول شب میں سو جانا بہت اہمیت رکھتا ہے، اگر اول شب کا وقت بات چیت یا غیر ضروری مشاغل میں گزار دیا تو آخر میں اٹھنا دشوار ہو جائیگا اور اسی لیے سمر بعد العشاء سے بھی منع کیا گیا ہے۔

وقال سلمان إلخ یہاں تعلیقاً جو بات ذکر کی گئی ہے وہ بخاری میں دوسری جگہ دی گئی تفصیلی روایت کا اختصار ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ کے درمیان رشتۂ مواخات قائم فرما دیا تھا، اس کے بعد حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت ابوالدرداءؓ سے ملاقات کے لیے، ان کے گھر گئے، انہوں نے دیکھا کہ ام درداءؓ میلے کچیلے کپڑے پہنے ہوئے ہے۔ سلمانؓ نے کہا کہ یہ کیا حال بنا رکھا ہے؟ ام درداءؓ نے جواب دیا کہ تمہارے بھائی کو دنیا کی طرف کوئی رغبت ہی نہیں ہے۔ مطلب یہ تھا کہ زینت کس کے لیے کروں؟

پھر کھانا تیار کیا گیا، جب کھانا لایا گیا تو ابوالدرداء نے کہا کہ آپ کھانا کھایئے میرا روزہ ہے۔ حضرت سلمان فارسیؓ نے کہا کہ اس طرح میں کھانا نہیں کھاتا۔ آپ کھائیں گے تو کھالوں گا، چنانچہ ابوالدرداءؓ نے کھانا کھایا۔ پھر رات کا وقت ہوا تو ابو الدرداءؓ نے نماز کا ارادہ کیا۔ سلمان فارسیؓ نے کہا کہ ابھی سوجایئے۔ لیٹ گئے مگر نیند کیسے آتی، دوبارہ نماز کا ارادہ کیا، پھر حضرت سلمانؓ نے کہا کہ سوجایئے، پھر آخر شب میں سلمانؓ اٹھے، ابوالدرداءؓ سے کہا اب اٹھ جاؤ، پھر دونوں نے نماز پڑھی اور حضرت سلمانؓ نے فرمایا: "إن لربک علیک حقا، ولنفسک علیک حقا، ولأ هلک علیک حقا، فأعط كل ذي حق حقه" تم پر پروردگار کا بھی حق ہے، اپنی ذات کا بھی حق ہے، اپنی اہلیہ کا بھی حق ہے اور تم پر ہر صاحب حق کا حق ادا کرنا ضروری ہے۔ صبح کو حضرت ابوالدرداء حضور ﷺ کی خدمت میں پہونچے اور آپ کو اپنی اور حضرت سلمان کی سرگزشت سنائی، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: "صدق سلمان" سلمان نے جو کہا ہے صحیح کہا ہے۔ معلوم ہوا کہ اول شب میں سوجانا بھی صحیح ہے اور آخر شب میں قیام کرنا اور نماز پڑھنا بھی صحیح ہے۔

تشریح حدیث حضرت عائشہ سے حضور ﷺ کی "صلاة اللیل" کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا کہ آپ کا معمول اول شب میں سونے کا تھا اور آخر شب میں قیام کرنے اور صلاۃ کا تھا اور نماز کے بعد دیگر تقاضوں کی تکمیل، پھر ضرورت ہوتی تو اذان فجر کے بعد غسل فرماتے، ورنہ وضو کر کے مسجد چلے جاتے تھے، اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اول شب میں سوجانا آخر شب میں قیام کے لیے مفید اور معاون ہے اور حضور ﷺ کا معمول یہی تھا۔ واللہ اعلم

[۱۶] بَابُ قِيَامِ النبي صلى الله عليه وسلم بِاللَّيْلِ فِي رَمَضَانَ وَ غَيْرِهِ

(۱۱۴۷) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ كَيْفَ كَانَ صَلَاةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم فِي رَمَضَانَ؟ فَقَالَتْ: مَا كَانَ رسول الله صلى الله عليه وسلم يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا غَيْرِهِ عَلٰى إِحْدٰى عَشَرَةَ رَكْعَةً يُصَلِّي ثَلَاثًا، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ: يا رسولَ الله! أَتَنَامُ قَبْلَ أَنْ تُوتِرَ؟ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ! إِنَّ عَيْنَيَّ تَنَامَانِ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي. (آئندہ: ۲۰۱۳، ۳۵۶۹)

(۱۱۴۸) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى، قَالَ: حدثنا يحيى بن سعيد، عن هشام، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم يَقْرَءُ فِي شَيْءٍ مِنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ جَالِسًا حَتّٰى إِذَا كَبِرَ قَرَأَ جَالِسًا، فَإِذَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِنَ السُّورَةِ ثَلَاثُونَ آيَةً

أَوْ أَرْبَعُونَ آيَةً قَامَ فَقَرَأَهُنَّ ثُمَّ رَكَعَ . (گذشتہ: ۱۱۱۸)

ترجمہ [باب] نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رمضان اور غیر رمضان میں رات میں نماز پڑھنے کا بیان۔ ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا کہ رمضان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی " صلاۃ اللیل " کی کیا کیفیت تھی؟ تو انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، چار رکعت پڑھتے، ان کے حسن اور طول کے بارے میں کچھ نہ پوچھئے، پھر تین رکعتیں پڑھتے۔ عائشہ نے کہا میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! کیا آپ وتر پڑھنے سے پہلے سو جاتے ہیں؟ تو فرمایا کہ اے عائشہ! میری آنکھیں سو جاتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا۔ عائشہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صلاۃ اللیل کے کسی بھی حصہ میں بیٹھ کر قراءت کرتے نہیں دیکھا، یہاں تک کہ جب آپ بوڑھے ہو گئے تو بیٹھ کر قرآن کی قراءت کرتے تھے، پھر جب سورت میں سے تیس یا چالیس آیت باقی رہ جاتیں تو کھڑے ہو جاتے اور قراءت کرتے، پھر رکوع کرتے۔

مقصد ترجمہ بیان کرتے ہیں کہ رمضان و غیر رمضان میں قیام اللیل کی صورت کیا تھی؟ یہ ملحوظ رہنا چاہئے کہ یہاں جس نماز کو قیام اللیل سے ذکر کیا جاتا ہے اس سے مراد تہجد ہے اور جو نماز قیام رمضان کے عنوان سے ذکر کی جاتی ہے اس سے مراد تراویح ہوتی ہے، جسے عام طور پر کتاب الصوم میں ذکر کرتے ہیں، امام بخاری نے بھی کتاب الصوم میں تراویح کے لیے ایک مستقل باب " باب فضل من قام رمضان إلخ" منعقد کیا ہے، اس لیے یہاں کتاب التہجد میں جو باب "باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم فيْ رمضان وغيره" منعقد کر رہے ہیں اس سے مراد تہجد ہے اور مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ تہجد کی نماز کے بارے میں رمضان و غیر رمضان کا کچھ فرق ہے یا نہیں کہ رمضان میں اسکی مدت، وقت، یا عدد رکعات میں اضافہ ہو جاتا ہو؟ بتا دیا گیا کہ رمضان ہو یا غیر رمضان، تہجد اور وتر کی گیارہ ہی رکعت ہوتی تھیں اور ان کی تفصیل کے لیے حضرت عائشہ کی روایت پیش کر دی۔

تشریح احادیث پہلی روایت میں آیا کہ رمضان ہو یا غیر رمضان، حضور صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کی گیارہ رکعت پڑھتے تھے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے چار رکعتیں پڑھتے جن کا حسن اور طول نا قابل بیان ہوتا، پھر چار رکعتیں اسی شان سے پڑھتے اور پھر تین رکعتیں پڑھتے، ظاہر ہے کہ یہ تین رکعتیں وتر کی ہیں، حضرت عائشہ نے سوال کیا کہ " أتنام قبل أن توتر؟" معلوم ہوا کہ آپ چار رکعت کے بعد لیٹ جاتے تھے بلکہ سو جاتے تھے، اسی لیے حضرت عائشہ نے سوال کیا، تو آپ نے فرمایا کہ میری آنکھیں سو جاتی ہیں، دل نہیں سوتا، یعنی آپ نے بتایا کہ نیند سے میرا وضو نہیں ٹوٹتا اور یہ انبیاء کرام کی خصوصیت ہے، بخاری میں کتاب المناقب میں تمام انبیاء کے بارے میں ہے ''كذلك الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم.''

دوسری روایت بھی حضرت عائشہ ہی کی ہے اور اس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ تہجد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول

بیٹھ کر نماز پڑھنے کا نہیں تھا، لیکن چونکہ قراءت طویل ہوتی تھی اس لیے عمر کے آخر میں یعنی وفات سے تقریباً ایک سال پہلے قراءت بیٹھ کر کرتے تھے اور جب تیس، چالیس آیات رہ جاتیں تو کھڑے ہو جاتے تھے اور پھر قراءت پوری کرنے کے بعد رکوع فرماتے تھے۔

اس روایت سے کئی باتیں معلوم ہوئیں، پہلی بات یہ کہ قیام لیل سے مراد نماز تہجد ہے کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر، دوسرے یہ معلوم ہوا کہ تعداد رکعات اور طول وغیرہ میں رمضان وغیر رمضان کا فرق نہیں تھا، تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ رکعت کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر اور کچھ بیٹھ کر ادا کرنا جائز ہے، لیکن یہاں دو مسئلوں کی وضاحت ضروری ہے، ایک تو یہ کہ چار رکعت ایک سلام سے ہوتی تھیں، یا دو سلام سے، دوسرے یہ کہ جو نماز قیام رمضان کے عنوان سے ذکر کی جاتی ہے اس سے مراد عہد رسالت میں یہی تہجد کی گیارہ رکعات ہیں یا گیارہ رکعات سے زیادہ نماز کے بھی کچھ اشارات ہیں۔

چار رکعت میں سلام ایک تھا یا دو؟ روایت کے الفاظ ہیں: "یصلي أربعا" چار رکعت پڑھتے تھے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں رات کی نوافل میں چار رکعت کا بیک سلام پڑھنا افضل ہے اور یہ روایت ان کا مستدل ہے، لیکن عام طور پر محدثین یہ سمجھتے ہیں کہ یہ چار رکعت بدو سلام تھیں کیوں کہ حضرت عائشہؓ اور صحابہ کی دیگر روایات میں مثنیٰ مثنیٰ کی تعبیر بکثرت بیان کی جاتی ہے، اس لیے ان چار رکعت کو بھی دو سلام پر محمول کرنا چاہئے، البتہ "یصلي أربعا" کہنے کی بنیاد یہ ہے کہ چار رکعت کے بعد استراحت ہوتی تھی، چنانچہ بیہقی سنن کبریٰ میں "یصلي أربع رکعات في اللیل ثم یتروح" آیا بھی ہے، لیکن ہماری سمجھ میں تو یہی آتا ہے کہ اس 'یتروح' سے کچھ ثابت نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے کہ استراحت جس طرح دو سلام سے چار رکعت کے بعد ہو سکتی ہے، اسی طرح ایک سلام سے چار رکعت کے بعد بھی ہو سکتی ہے، مولانا بحر العلوم نے رسائل الارکان میں لکھا ہے کہ "یصلي أربعا" چار رکعت بیک سلام کے ثبوت کے لیے ظاہر ہے۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کی کیفیت اور طریقہ ایک نہیں بلکہ متعدد ہیں اور ان میں دو رکعت پر سلام بھی ہے اور چار رکعت پر سلام بھی ہے، رہا یہ کہ ان میں افضل کیا ہے تو ظاہر ہے کہ "أجرکم علی قدر نصبکم" کے مقررہ اصول کے مطابق چار رکعت بیک سلام کو افضل قرار دیا جائیگا۔

قیام رمضان کی رکعات؟

مندرجہ بالا تشریح سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ کا یہ فرمانا کہ آپؐ رمضان ہو یا غیر رمضان گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، تہجد سے متعلق ہے، 'صلاۃ اللیل' سے متعلق ہونے کا قرینہ خود روایات میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے سائل کے سوال کو اس نماز سے متعلق بیان کر کے جواب دیا ہے جو رمضان وغیر رمضان دونوں میں پڑھی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ وہ تہجد ہے۔ قیام رمضان سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ امام بخاری کے ابواب التہجد میں باب صلاۃ اللیل کے تحت روایت ذکر کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن کچھ محدثین اور بعض فقہاء کا ذوق یہ ہے کہ وہ حضرت عائشہؓ کی اس روایت کو صلاۃ اللیل اور قیام رمضان کے

مجموعہ سے متعلق مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ عہد رسالت میں ان دونوں کے درمیان فرق نہیں تھا، اول شب میں نماز پڑھ لی تو اسکا تعلق قیام رمضان سے ہو گیا اور آخر شب میں پڑھ لی تو اس کو قیام لیل کا نام دے دیا گیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ نظریہ عہد رسالت کی صحیح ترجمانی نہیں ہے، کیوں کہ ذخیرۂ حدیث میں قیام رمضان سے متعلق ایسی روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان میں نماز کا معمول غیر رمضان سے زیادہ تھا، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتهد في رمضان مالا يجتهد في غيره". (مسلم)۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرغب في قيام رمضان من غير أن يأمرهم بعزيمة" غیر رمضان کے مقابلہ پر رمضان میں جس اجتہاد اور ترغیب کا اہمیت سے بیان کیا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اسکو غیر رمضان سے زائد ہونا چاہئے۔

چنانچہ بعض روایات سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے، جیسا کہ بیہقی کی شعب الایمان میں حضرت عائشہ کی روایت ہے "كان إذا دخل رمضان تغير لونه وكثر صلاته وابتهل في الدعاء" اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن عباس کی روایت ہے: "كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر" چونکہ ان روایات میں بعض راوی متکلم فیہ ہیں اس لیے محدثین نے اپنے اصول کے مطابق ان روایات کو حضرت عائشہ کی روایت سے متعارض قرار دیکر ترک کر دیا، حالانکہ صاف بات یہ تھی کہ حضرت عائشہ کی روایت سے ان روایات کا کوئی تعارض نہیں کہ حضرت عائشہ کی روایت تہجد سے متعلق ہے اور انکی روایات میں تہجد کے علاوہ قیام رمضان کی بات ہے اور اسی کے مطابق حضرت عمر کے زمانے میں بیس تراویح پر عمل درآمد ہوا۔ مزید گفتگو انشاء اللہ کتاب التراویح میں آئے گی۔ واللہ اعلم

[۱۷] بَابُ فَضْلِ الطُّهُوْرِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَفَضْلِ الصَّلاةِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

(۱۱۴۹) حَدَّثَنَا إِسْحٰقُ بْنُ نَصْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُوْ أُسَامَةَ، عَنْ أَبِي حَيَّانَ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ لِبِلاَلٍ عِنْدَ صَلاةِ الْفَجْرِ: يَا بِلاَلُ! حَدِّثْنِي بِأَرْجٰى عَمَلٍ عَمِلْتَهُ فِي الْإِسْلَامِ، فَإِنِّي سَمِعْتُ دُفَّ نَعْلَيْكَ بَيْنَ يَدَيَّ فِي الْجَنَّةِ. قَالَ: مَا عَمِلْتُ عَمَلاً أَرْجٰى عِنْدِي أَنِّي لَمْ أَتَطَهَّرْ طُهُوْرًا فِي سَاعَةِ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ إِلاَّ صَلَّيْتُ بِذٰلِكَ الطُّهُوْرِ مَا كُتِبَ لِي أَنْ أُصَلِّي.

ترجمہ باب، رات دن باوضو رہنے کا بیان، اور وضو کے بعد رات اور دن کے ہر حصہ میں نماز پڑھنے کا بیان۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز کے بعد حضرت بلال سے کہا کہ اے بلال!

مجھے یہ بتاؤ کہ تم نے اسلام قبول کرنے کے بعد وہ کیا عمل کیا جسکے بارگاہ خداوندی میں قبول ہونے کی سب سے زیادہ امید ہو؟ اس لیے کہ میں نے جنت میں اپنے آگے تمہارے جوتوں کی آواز سنی ہے، بلال نے عرض کیا کہ میرے نزدیک قبولیت کی امید والا اس سے زیادہ کوئی عمل نہیں کہ میں نے دن اور رات کے کسی حصہ میں جب بھی وضو کیا تو میں نے اس وضو سے وہ نماز نفل ادا کی جو میری تقدیر میں لکھی تھی۔

مقصد ترجمہ ہمارے ہندوستانی نسخہ میں ترجمہ کے دو جزء ہیں، ایک دن رات باوضو رہنے کی فضیلت اور دوسرے دن اور رات کے کسی بھی حصہ میں وضو کے بعد نماز کی فضیلت۔ ''کشمیھني'' کے نسخہ میں اسطرح ہے اور بعض نسخوں میں صرف دوسرا اجزء ہے، پہلا جزء نہ ابواب التہجد سے مربوط ہے اور نہ روایات سے اسکا کوئی ثبوت ظاہر ہے۔ حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا ہے کہ ترجمہ کے پہلے جز کا تعلق تو کتاب الطہارت سے ظاہر تھا تاہم کہا جا سکتا ہے کہ دن اور رات کے ہر حصہ میں ذکر تو تمہید کے طور پر ہے کہ وہ ادائے نماز کا ذریعہ ہے اصل مقصد تو یہ بیان کرنا ہے کہ دن ہو یا رات ہر وقت باوضو رہنا اور جب بھی وضو کیا جائے تو اس کے بعد تحیۃ الوضو کے طور پر نماز پڑھنا اللہ کی بارگاہ میں مقبول عمل ہے اور ترقیء درجات کا سبب ہے، گویا بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تحیۃ الوضو کے لیے کوئی قید نہیں، دن اور رات کا کوئی بھی وقت ہو ہر وضو کے بعد تحیۃ الوضوء ثابت ہے۔

تشریح حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن فجر کی نماز کے بعد حضرت بلال سے پوچھا کہ بلال یہ بتاؤ کہ اسلام قبول کرنے کے بعد تمہارے اعمال میں کون سا عمل ایسا ہے جس کے بارگاہ خداوندی میں قبول ہونے کی سب سے زیادہ امید ہو؟ اس لیے کہ میں نے جنت میں اپنے آگے آگے تمہارے چلنے کی آواز سنی ہے، حضرت بلال نے عرض کیا کہ میرے نزدیک جس عمل کے قبول ہونے کی سب سے زیادہ امید ہوسکتی ہے وہ یہ ہے کہ میں نے دن یا رات کے کسی حصہ میں جب بھی وضو کیا تو اس کے بعد اپنی تقدیر کے مطابق نماز ادا کرنے کا اہتمام کیا ہے، آپؐ نے فرمایا کہ بالکل ٹھیک ہے، یہی بات ہے۔ بخاری کا مقصد ثابت ہوگیا کہ تحیۃ الوضو کے لیے کسی وقت کی قید نہیں، جب بھی وضو کیا جائیگا اسکے بعد نماز تحیۃ الوضو کو ادا کیا جائیگا، البتہ جن فقہاء کے یہاں اوقات مکروہہ میں نوافل کی اجازت نہیں ہے ان کے نزدیک وقت مکروہ کے نکلنے کا انتظار کیا جائے، اس لیے کہ اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت والی روایت نہی کے عموم اور اپنی قوت وصحت کے اعتبار سے قابل ترجیح ہے۔

آگے چلنے کا مطلب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آگے حضرت بلال کے چلنے کی آواز سنی، یہ واقعہ یا تو معراج کا ہے یا خواب کا اور اس روایت میں فجر کے بعد ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خواب کا واقعہ ہے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت صحابہ کے سامنے خواب اور اسکی تعبیر بیان فرماتے تھے۔ رہا آگے چلنے کا مطلب، تو یہ ایسا ہے جیسے خادم کسی وقت یا کسی ضرورت سے مخدوم سے آگے چلتا ہے، چونکہ حضرت بلال بیداری کی

حالت میں بھی آگے چلتے تھے، بالکل وہی صورت خواب میں دکھائی گئی، اس سے حضرت بلال کی فضیلت بھی معلوم ہوتی ہے اور انکے عمل کا بارگاہ خداوندی مقبول ہونا بھی معلوم ہوا۔ واللہ اعلم

[۱۸] بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّشْدِيْدِ فِي الْعِبَادَةِ

(۱۱۵۰) حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُالْوَارِثِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيْزِ بْنُ صُهَيْبٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِذَا حَبْلٌ مَمْدُوْدٌ بَيْنَ السَّارِيَتَيْنِ، فَقَالَ: مَا هٰذَا الْحَبْلُ؟ قَالُوا: هٰذَا حَبْلٌ لِزَيْنَبَ فَإِذَا فَتَرَتْ تَعَلَّقَتْ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا، حُلُّوْهُ لِيُصَلِّ اَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ فَإِذَا فَتَرَ فَلْيَقْعُدْ.

(۱۱۵۱) وَقَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ اَبِيْهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَتْ عِنْدِي اِمْرَأَةٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَنْ هٰذِهِ؟ قُلْتُ: فُلَانَةٌ، لَا تَنَامُ بِاللَّيْلِ فَذُكِرَ مِنْ صَلَاتِهَا، فَقَالَ: مَهْ عَلَيْكُمْ مَا تُطِيْقُوْنَ مِنَ الْأَعْمَالِ فَإِنَّ اللّٰهَ لَا يَمَلُّ حَتّٰى تَمَلُّوا.. (گذشتہ:۴۳)

ترجمہ باب، عبادت میں سختی اختیار کرنے کا بیان۔ حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی میں داخل ہوئے تو آپ نے دیکھا کہ دوستونوں کے درمیان رسی تنی ہوئی ہے، آپ نے پوچھا کہ یہ رسی کیسی ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ یہ ام المومنین زینب کی رسی ہے، جب وہ نماز میں تھک جاتی ہیں تو اس کو پکڑ کر کھڑی ہو جاتی ہیں، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ طریقہ ٹھیک نہیں اس رسی کو کھول دو، تم میں سے کسی بھی شخص کو اپنی نشاط کے بقدر نماز پڑھنی چاہئے، پھر جب وہ تھک جائے تو اس کو بیٹھ جانا چاہئے۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ میرے پاس قبیلہ ابو اسد کی ایک عورت بیٹھی تھی کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم تشریف لے آئے اور فرمایا کہ یہ کون ہے؟ میں نے کہا کہ فلاں عورت ہے جو رات بھر نہیں سوتی، پھر اسکی نماز کا حال ذکر کیا گیا، تو آپ نے فرمایا بس تمہیں اپنی استطاعت کے بقدر ہی اعمال اختیار کرنے چاہئیں، کہ اللہ تعالیٰ ثواب دینے سے نہیں تھکتا، یہاں تک کہ تم ہی عمل کرنے سے تھک جاؤ۔

مقصد ترجمہ فرماتے ہیں کہ عبادت میں تشدید یعنی اپنے اوپر تشدد کا طریقہ اختیار کرنا اچھا نہیں ہے، تشدید کا مطلب یہ ہے کہ اعتدال سے نکل جانا اور ایسے عمل کو اپنے اوپر لازم کر لینا جسے تسلسل کے ساتھ نبھایا نہ جاسکے، وجہ اسکی یہ ہے کہ اس سختی کے نتیجہ میں انسان پر بسا اوقات ایسی کیفیت طاری ہو جاتی ہے کہ وہ عبادت ہی کو ترک کر بیٹھتا

ہے اور خیر سے مطلقاً محروم ہو جاتا ہے، البتہ ملال اور تنگی تک پہونچانے والی مقدار سے کم درجہ کی جد و جہد عبادت کے لیے مشروع ہے، بلکہ مستحسن ہے جیسا کہ "باب قیام النبي صلی علیه وسلم باللیل حتی ترم قدماه" میں گزر چکا ہے۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام بخاریؒ عبادت کی کثرت سے منع کر رہے ہیں کہ انسان کو اتنی عبادت کا معمول بنانا چاہئے جو اسکے لیے قابل برداشت ہو، ان حضرات کا مقصد ان اسلاف پر اعتراض کرنا ہے جنکا معمول عبادت کی کثرت کا رہا ہے، جیسے امام اعظمؒ لیکن یہ اعتراض غلط ہے، اس لیے کہ کثرت اور تشدید میں بڑا فرق ہے، کثرت مقولہ کم سے ہے، یعنی اسکا تعلق کمیات سے ہے، جب کہ تشدید کا تعلق کیفیات سے ہے اور وہ مقولہ کیف سے ہے، امام بخاریؒ جس تشدید کی بات بیان کر رہے ہیں وہ مقولہ کیف سے ہے کہ شدت اختیار نہ کرو کہ اسکا انجام اچھا نہیں ہے۔

تشریح احادیث　پہلی روایت میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لائے تو دیکھا کہ دو ستونوں کے درمیان رسی بندھی ہوئی ہے، پوچھا کہ یہ کیسی ہے؟ بتایا گیا کہ حضرت زینب نماز پڑھتی ہیں اور جب تھک جاتی ہیں اور اپنے آپ کھڑا رہنا دشوار ہو جاتا ہے تو اس میں لٹک جاتی ہیں، یعنی اس کو پکڑ کر یا اس کو باندھ کر کھڑی ہو جاتی ہیں، آپ نے فرمایا کہ ایسا کرنا ٹھیک نہیں ہے، یہ تو غلو اور تشدد ہے، جب تک طبیعت میں نشاط ہو تو دل چسپی سے نماز پڑھنی چاہئے اور جب دیکھو کہ طبیعت اکتا گئی ہے، رغبت باقی نہیں رہی ہے تو بیٹھ جانا چاہئے، یعنی بقیہ نماز کو بیٹھ کر پورا کرنا چاہئے، یا یہ مطلب ہے کہ بقیہ نمازوں کو تجدید نشاط تک کے لیے چھوڑ دینا چاہئے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان زبردستی کریگا اور تشدید کا طریقہ اختیار کریگا تو ایک وقت آئیگا کہ اس کو عبادت سے دست بردار ہونا پڑیگا اور جو کام رغبت سے شروع کیا تھا وہ بددلی کی بنیاد پر چھوٹ جائیگا۔

دوسری روایت حضرت عائشہ کی ہے جو کتاب الایمان میں تشریح کے ساتھ حدیث نمبر ۴۳ پر گذر گئی ہے، اس میں تشدید سے اجتناب اور بقدر استطاعت عمل اختیار کرنے کی تلقین ہے۔　　　واللہ اعلم

(۱۹) بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ تَرْكِ قِيَامِ اللَّيْلِ لِمَنْ كَانَ يَقُومُهُ

(۱۱۵۲) حَدَّثَنَا عَبَّاسُ بْنُ الْحُسَيْنِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُبَشِّرُ بْنُ إِسْمٰعِيلَ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ. ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ، قَالَ: أَنَا الْأَوْزَاعِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: قَالَ: رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَاعَبْدَ اللّٰهِ! لَا تَكُنْ مِثْلَ فُلَانٍ كَانَ يَقُومُ مِنَ اللَّيْلِ فَتَرَكَ قِيَامَ اللَّيْلِ. وَقَالَ هِشَامٌ:

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي الْعِشْرِينَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ عُمَرَبْنِ الْحَكَمِ بْنِ ثَوْبَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بِهٰذَا مِثْلَهُ. وَتَابَعَهُ عَمْرُوبْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ.

(گذشتہ ۱۱۳۱)

ترجمہ جو شخص قیام لیل کا پابند ہو، اس کے قیام لیل کو ترک کر دینے کی کراہت کا بیان۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عبداللہ! تم فلاں شخص کی طرح نہ ہونا کہ پہلے وہ رات کے وقت اٹھا کرتا تھا، پھر اس نے قیام لیل کو چھوڑ دیا، ہشام بن عمار نے اپنی سند سے بعینہ یہی روایت بیان کی جس میں یحییٰ اور ابوسلمہ کے درمیان عمر بن الحکم بن ثوبان کے نام کا اضافہ ہے، عمرو بن ابی سلمہ نے اوزاعیؒ سے روایت کرنے میں ابن ابی العشرین کی متابعت کی ہے۔

مقصد ترجمہ پچھلے باب میں بتایا تھا کہ عبادات میں ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس سے ملال یعنی تھکن اور اکتاہٹ پیدا نہ ہو اور اس کو تسلسل کے ساتھ نبھایا جا سکے، اب بتاتے ہیں کہ عبادت اور تہجد کے شروع کر دینے کے بعد چھوڑ دینا مکروہ ہے، اس لیے کہ کسی محبوب شئی کے شروع کر دینے کے بعد چھوڑ دینا عملی طور پر اس کی محبوبیت سے انکار ہے، جس کا مکروہ اور مذموم ہونا ظاہر ہے اور اس سے بچنے کا یہی طریقہ ہے کہ وہ کام شروع کیا جائے جس میں روز اول ہی سے اعتدال کو پیش نظر رکھا جائے۔

تشریح حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص عبادت کا بہت زیادہ اہتمام کرنے والے صحابی ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ عبداللہ! تم فلاں کی طرح نہ ہونا، کہ پہلے وہ قیام کرتے تھے پھر اس کو ترک کر دیا، اس سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ قیام لیل واجب نہیں، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ عبادت اگر واجب بھی نہ ہو تو بھی شروع کرنے کے بعد اسکو ترک کر دینا بڑے نقصان کی بات ہے اور اس سے بچنا چاہیے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ جو کام کیا جائے اس میں اعتدال کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ تشدید کا طریقہ عام طور پر تھکن اور اکتاہٹ پیدا کرتا ہے اور اس کیفیت میں مبتلا ہونے کے بعد انسان اس کام سے دست بردار ہو جاتا ہے جو خیر سے محرومی کی صورت ہے۔

قال هشام إلخ اصل روایت میں یحییٰ بن کثیر نے ابوسلمہ سے بعینہ "حدثني" نقل کیا ہے، یعنی یحییٰ کا ابوسلمہ سے سماع ثابت ہے، اب اس تعلیق میں یحییٰ بن ابی کثیر اور ابوسلمہ کے درمیان عمرو بن ابی الحکم کا واسطہ مذکور ہے، مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ یحییٰ، ابوسلمہ سے براہ راست بھی نقل کرتے ہیں اور بواسطہ عمر بن ابی الحکم بھی نقل کرتے ہیں، جس سند میں اس طرح کا اضافہ ہوا ہے اسے محدثین "المزيد في متصل الأسانيد" کہتے ہیں۔

تابعه عمرو إلخ تعلیق میں آیا تھا کہ امام اوزاعی سے ابن ابی العشرین نے روایت نقل کی ہے، ابن ابی العشرین امام اوزاعی کے کاتب تھے، ان کی کنیت ابوسعید اور نام عبدالحمید ہے، یہ متکلم فیہ

راوی ہیں، اس لیے امام بخاریؒ نے تقویت کے لیے متابعت بھی پیش کردی کہ عمر بن ابی سلمہ نے عمر بن الحکم کے نام کو زیادہ کرنے میں ابن ابی العشرین کی متابعت کی ہے۔ واللہ اعلم

[۲۰] باب

(۱۱۵۳) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ لِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ، قُلْتُ: إِنِّي أَفْعَلُ ذٰلِكَ، قَالَ: فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذٰلِكَ هَجَمَتْ عَيْنُكَ وَنَفِهَتْ نَفْسُكَ وَإِنَّ لِنَفْسِكَ حَقًّا وَلِأَهْلِكَ حَقًّا فَصُمْ وَأَفْطِرْ وَقُمْ وَنَمْ. (گذشتہ: ۱۱۳۱)

ترجمہ باب، (بلا ترجمہ) حضرت عبداللہؓ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے یہ بتایا گیا ہے کہ تم پوری رات نماز پڑھتے ہو اور دن میں روزہ رکھتے ہو؟ میں نے عرض کیا کہ بے شک میں یہی کرتا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر تم ایسا کروگے تو تمہاری آنکھ بیٹھ جائیگی اور تمہاری جان ناتواں ہو جائیگی اور یہ کہ بے شک تمہارے نفس کا بھی تم پر حق ہے اور تمہارے اہل کا بھی تم پر حق ہے، اس لیے روزہ بھی رکھو، اور افطار بھی کرو اور رات کو قیام بھی کرو اور سونے کا بھی اہتمام کرو۔

باب بلا ترجمہ کا مقصد باب ہے اور ترجمہ نہیں ہے اور اس کے ذیل میں عبداللہ بن عمر بن العاص کی باب سابق کی روایت کا دوسرا حصہ ذکر فرمایا ہے، عام طور پر شارحین کا رجحان ہے کہ یہ "کالفصل من الباب السابق" ہے یعنی باب سابق کا تتمہ ہے اور مقصد اسی مضمون سابق کی تاکید اور یہ اشارہ کرنا ہے کہ باب سابق کی روایت کا متن اور اس باب کی روایت کا متن ایک ہی حدیث کے دو ٹکڑے ہیں۔

لیکن غور کیا جائے تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام بخاری نے اس باب میں روایت کا جو حصہ ذکر کیا ہے، اس سے تشدید في العبادۃ کی تعیین وتحدید ہو رہی ہے، یعنی عبادت میں وہ تشدید مکروہ ہے اور ناپسندیدہ ہے، جس سے صحت متاثر ہو اور اس سے اپنے متعلقین کے حقوق ضائع ہوتے ہوں۔ اس لیے یہاں ایک ترجمہ جدیدہ کا الحاق بھی ہوسکتا ہے، مثلا "باب ما یکرہ من قیام اللیل إذا ضاعت الحقوق"۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے پوچھا کہ مجھے تمہارے متعلق یہ معلوم ہوا ہے کہ تم رات بھر قیام کرتے ہو اور دن میں روزہ رکھتے ہو، کیا یہ صحیح ہے؟ عرض کیا کہ جی ہاں! فرمایا کہ انجام بھی سوچ لیا ہے کہ جب آرام ہی نہیں کروگے تو آنکھیں بیٹھ جائیں گی، یعنی بصارت کمزور ہو جائیگی اور آنکھوں کی وہ رطوبت خشک ہو جائیگی جو آنکھ کے پر نور رکھنے کے لیے ضروری ہے اور نفس تھک جائیگا، کام کا وہ طریقہ اختیار کرو جس سے نقصان نہ ہو۔

پھر فرمایا کہ "إن لنفسک حقاً" تمہارے نفس کا بھی تم پر حق ہے اور تمہارے اہل وعیال کا بھی تم پر حق ہے اور بعض روایات میں "إن لزورک علیک حقاً" تمہارے مہمان کا بھی تم پر حق ہے اور اب حقوق کی ادائیگی کے کچھ حصہ میں قیام، کچھ حصہ میں نوم، اسی طرح روزوں کے درمیان افطار کی ضرورت ہے، گویا صوم داؤد کی تلقین فرمائی، ثابت ہو گیا کہ وہ قیام مکروہ ہے جس سے انسان کی صحت متاثر ہو یا اپنے اور متعلقین کے حقوق پامال ہوں۔ واللہ اعلم

(۲۱) بَابُ فَضْلِ مَنْ تَعَارَّ مِنَ اللَّيْلِ فَصَلّٰى

(۱۱۵۴) حَدَّثَنَا صَدَقَةُ قَالَ أَخْبَرَنَا الْوَلِيْدُ هُوَ ابْنُ مُسْلِمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَيْرُ بْنُ هَانِئٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي جُنَادَةُ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عُبَادَةُ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: مَنْ تَعَارَّ مِنَ اللَّيْلِ فَقَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ ثُمَّ قَالَ: اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي أَوْ دَعَا اُسْتُجِيْبَ لَهُ، فَإِنْ تَوَضَّأَ قُبِلَتْ صَلَاتُهُ.

(۱۱۵۵) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ يُوْنُسَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، قَالَ لَهُ: أَخْبَرَنِي الْهَيْثَمُ بْنُ سِنَانٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ وَهُوَ يَقُصُّ فِي قَصَصِهِ وَهُوَ يَذْكُرُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اَخاً لَكُمْ لَا يَقُوْلُ الرَّفَثَ يَعْنِي بِذٰلِكَ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ رَوَاحَةَ:

وَفِيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ يَتْلُوْ كِتَابَهُ ۔۔۔ إِذَا انْشَقَّ مَعْرُوفٌ مِنَ الْفَجْرِ سَاطِعٌ
أَرَانَا الْهُدَىٰ بَعْدَ الْعَمٰى فَقُلُوْبُنَا ۔۔۔ بِهِ مُوْقِنَاتٌ أَنَّ مَا قَالَ وَاقِعٌ
يَبِيْتُ يُجَافِي جَنْبَهُ عَنْ فِرَاشِهِ ۔۔۔ إِذَا اسْتَثْقَلَتْ بِالْمُشْرِكِيْنَ الْمَضَاجِعُ

تَابَعَهُ عُقَيْلٌ، وَقَالَ الزُّبَيْدِي: أَخْبَرَنِي الزُّهْرِيُّ، عَنْ سَعِيْدٍ، وَالْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

(آئندہ:۶۱۵۱)

(۱۱۵۶) حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: رَأَيْتُ عَلٰى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَأَنَّ بِيَدِي قِطْعَةَ إِسْتَبْرَقٍ فَكَأَنِّي لَا أُرِيْدُ مَكَاناً فِي الْجَنَّةِ إِلَّا طَارَتْ إِلَيْهِ، وَرَأَيْتُ كَأَنَّ اثْنَيْنِ أَتَيَانِي أَرَادَا أَنْ يَذْهَبَا بِي إِلَى النَّارِ، فَتَلَقَّاهُمَا مَلَكٌ، فَقَالَ: لَمْ تُرَعْ خَلِّيَا عَنْهُ. (گذشتہ:۴۴۰)

(۱۱۵۷) فَقَصَّتْ حَفْصَةُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِحْدٰى رُؤْيَايَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسلم: نِعْمَ الرَّجُلُ عَبْدُ اللّٰهِ لَوْ كَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ فَكَانَ عَبْدُ اللّٰهِ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ. (گذشتہ:۱۱۲۲)

(۱۱۵۸) وَكَانُوا لَا يَزَالُوْنَ يَقُصُّوْنَ عَلَى النبي صلى الله عليه وسلم الرُّؤْيَا فِي اللَّيْلَةِ السَّابِعَةِ مِنَ الْعَشْرِ الْاَوَاخِرِ فَقَالَ النبي صلى الله عليه وسلم: اَرٰى رُؤْيَاكُمْ قَدْ تَوَاطَتْ فِي الْعَشْرِ الْاَوَاخِرِ فَمَنْ كَانَ مُتَحَرِّيْهَا فَلْيَتَحَرَّهَا مِنَ الْعَشْرِ الْاَوَاخِرِ.

(آئندہ:۲۰۱۵، ۶۹۹۱)

ترجمہ باب، اس شخص کی فضیلت کے بیان میں جو رات کو ذکر کرتا ہوا بیدار ہو اور نماز پڑھے۔ حضرت عبادہ سے روایت ہے کہ جو رات کو ذکر کرتا ہوا بیدار ہو اور یہ دعا پڑھے " لا إله إلا الله ، وحده لا شريک له ، له الملک وله الحمد وهو على كل شيء قدير ، الحمد لله والله اكبر ولا حول ولا قوة إلا با لله " (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے، اسکے ساتھ کوئی شریک نہیں، اسی کے ہاتھ میں ساری حکومت ہے اور اسی کے لیے حمد ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، تمام تعریفیں خدا کے لیے ہیں اور اللہ ہر برائی سے پاک ہے اور اللہ سب سے بڑا ہے، برائیوں سے بچنے کی طاقت اور اطاعت کرنے کی قوت صرف اللہ کی طرف سے ہوتی ہے) پھر وہ یہ کہے کہ اے اللہ میری مغفرت کردے یا کوئی دعا مانگے تو اسکی دعا قبول ہوگی، پھر اگر وہ وضو کرتا ہے اور نماز پڑھتا ہے تو نماز قبول کی جائیگی۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے اور وہ لوگوں کے درمیان بیان کررہے تھے اور وہ اس بیان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کررہے تھے، کہ تمہارے بھائی عبداللہ بن رواحہ نے غلط نہیں کہا یا بیہودہ مضمون بیان نہیں کیا، ان کے اشعار کا ترجمہ ہے کہ ہمارے درمیان اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جب صبح کی روشنی کی پو پھٹ کر بلند ہوتی ہے تو اللہ کی کتاب پڑھکر سناتے ہیں، انہوں نے ہمیں گمراہی کے بعد ہدایت کا راستہ دکھایا، چنانچہ ہمارے دلوں کو یقین ہے کہ آپ نے جو فرمایا وہ بے شک ہونے والا ہے، وہ اپنے پہلو کو بستر سے الگ رکھتے ہوئے رات گزارتے ہیں جب کہ کافروں کے وجود سے ان کی خوابگاہیں بوجھل ہوتی ہیں۔

عقیل بن خالد نے زہری سے روایت کرنے میں یونس بن یزید کی متابعت کی ہے اور زبیدی نے کہا کہ مجھ سے ابن شہاب نے بیان کیا ہے کہ سعید بن المسیب اور اعرج نے ابو ہریرہ سے روایت نقل کی ہے۔ حضرت ابن عمر سے روایت ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ خواب دیکھا کہ جیسے میرے ہاتھ میں موٹے ریشم کا ایک ٹکڑا ہے، پھر یہ کہ جنت میں جس جگہ جانے کا ارادہ کرتا ہوں تو وہ ٹکڑا مجھے وہیں اڑا کر لے جاتا ہے اور میں نے دیکھا کہ دو فرشتے میرے پاس آئے اور انہوں نے مجھے جہنم میں لے جانے کا ارادہ کیا، پھر ان کے سامنے ایک فرشتہ آگیا اور اس

نے مجھ سے کہا کہ تم مت ڈرو اور ان دونوں سے کہا کہ اس کو چھوڑ دو، پھر حضرت حفصہ نے میرا یہ خواب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان فرمایا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عبد اللہ بہت اچھا انسان ہے اگر رات کو نماز پڑھنے کا اہتمام کرلے، پھر عبد اللہ بن عمر اس کے بعد رات کو نماز پڑھنے لگے اور صحابہ کرامؓ برابر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے خوابوں کو بیان کرتے تھے کہ شب قدر آخری عشرہ کی ستائیسویں میں ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں سمجھتا ہوں کہ تم سب کے سچے خواب، شب قدر کے آخری عشرہ میں ہونے پر اتفاق رکھتے ہیں، تو تم میں سے جو شخص شب قدر کا تلاش کرنے والا ہو تو وہ شب قدر کو رمضان کے آخری عشرہ میں تلاش کرے۔

مقصد ترجمہ ''تعار'' باب تفاعل کا ماضی ہے، اس کے معنی ہیں آواز کے ساتھ بیدار ہونا، انسان سو کر اٹھتا ہے تو نیند کے اثرات ختم ہونے سے پہلے ہوش وحواس پوری طرح مجتمع نہیں ہوتے اور اس حالت میں بعض لوگوں کی زبان پر نامناسب کلمات آجاتے ہیں، جو غلط ہے، شریعت نے تلقین کی کہ انسان کو بیداری کی حالت میں اپنی زبان کو پاکیزہ دعاؤں کا عادی بنانا چاہئے تاکہ بیدار ہوتے ہی بے ساختہ اسکی زبان پر دعائیہ کلمات جاری ہوجائیں اور اگر انسان اس کے بعد وضو کر کے نماز کا بھی اہتمام کرے تو یہ انسان کے لیے بڑی فضیلت اور خصوصی شرف کی بات ہے اور اللہ کی طرف سے اس کی دعا اور نماز کی قبولیت کا وعدہ ہے۔

تشریح حدیث اول حضرت عبادہ کی روایت میں آیا ہے کہ جو بیدار ہوتے ہی یہ دعا پڑھے جس میں توحید و ربوبیت کی شہادت ہے، اللہ کی حکمرانی اور اسکی گراں قدر نعمتوں پر ہر طرح کی حمد کا اعتراف پھر اس کی لامتناہی قدرت کا اقرار ہے، پھر اسکی تسبیح وتجید کو صدق دل سے قبول کر کے عرض کیا گیا ہے کہ معاصی سے بچنا اور اطاعت کو عمل میں لانا اسی کی توفیق سے ممکن ہوتا ہے، جو انسان اتنے محکم عقیدہ اور پختہ ارادے کے ساتھ آخر شب میں دعا اور مشغول نماز ہوگا تو اللہ کا وعدہ ہے کہ اس کی دعا اور اسکی عبادت کو قبول فرمائے گا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قبولیت کا یہ وعدہ قبولیت کی دوسری صورتوں کے مقابلہ پر ممتاز نوعیت کا حامل ہے، خدا سب مسلمانوں کو اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائیں، آمین۔ امام بخاریؒ کا مقصد ثابت ہوگیا کہ سو کر اٹھتے ہی پہلے دعائیہ کلمات زبان پر آئیں اور پھر نماز پڑھی جائے تو یہ بڑی فضیلت کی بات ہے۔

تشریح حدیث دوم حضرت ابو ہریرہؓ اپنے بیان یا وعظ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کر رہے تھے گویا سیرت کے موضوع پر تقریر کر رہے تھے، کہ اسی دوران انہوں نے ارشاد فرمایا ''إن أخا لكم الخ'' یہ حضرت ابو ہریرہ کا قول ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہو کہ تمہارے بھائی عبد اللہ بن رواحہ (جو قبیلہ خزرج کے انصاری صحابی ہیں، بدر اور احد میں شریک بلکہ فتح مکہ کے علاوہ تمام غزوات میں شریک رہے ہیں، غزوہ موتہ کے امراء میں سے رہے ہیں اور اسی غزوہ میں ۸ھ میں شہید ہوئے ہیں) نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں جو

اشعار کہے ہیں وہ سب صحیح ہیں اور ان میں کوئی بھی کمزور بات نہیں ہے، پھر انہوں نے عبداللہ بن رواحہ کے تین اشعار سنائے، پہلے شعر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور آپ کی تعلیم، یعنی قرآن کریم کی تلاوت کا بیان ہے، دوسرے شعر کا مضمون یہ ہے کہ آپ کے ذریعہ انسانوں کو ہدایت اور گمراہی سے نجات نصیب ہوئی، چنانچہ ہمیں یقین ہے کہ آپ نے دنیا اور آخرت کے بارے میں جو فرمایا ہے وہ سب صحیح ہے اور واقع ہونے والا ہے، پھر تیسرے شعر میں آپ کے عمل کا بیان ہے کہ جب مشرکین کی خوابگاہیں انکے کسل مند جسموں سے گرانبار اور بوجھل ہوتی ہیں وہ اس وقت بستر سے الگ ہو کر مناجات اور نماز میں مشغول ہوتے ہیں، بس اسی آخری مضمون سے امام بخاریؒ کا مقصد ثابت ہوتا ہے کیوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ آپ بیدار ہونے کے بعد پہلے ذکر کے طور پر کچھ پڑھتے تھے اور پھر نماز میں مشغول ہوتے تھے، گویا اسی عمل کا نام "تعار من اللیل فصلی" ہے۔

تشریح روایت سوم و چہارم تیسری روایت میں آیا کہ حضرت ابن عمر نے عہد رسالت میں خواب دیکھا کہ میرے ہاتھ میں استبرق کا ایک ٹکڑا ہے اور جس طرح پرندے پروں سے اور فرشتے اپنے بازوؤں سے اڑتے ہیں اسی طرح میں دیکھتا ہوں کہ میں اس ٹکڑے کے ذریعہ جس جگہ جانا چاہتا ہوں پہنچ جاتا ہوں، اسی دوران میں نے دیکھا کہ دو فرشتے آئے اور دونوں نے مجھے آگ کی طرف لے جانا چاہا، میں گھبرایا تو اتنے میں تیسرا فرشتہ نمودار ہوا اور اسنے مجھ سے کہا کہ گھبراؤ نہیں اور ان دونوں فرشتوں سے کہا کہ اسکو چھوڑ دو۔

فقصت حفصة ام المومنین حضرت حفصہؓ نے اپنے بھائی ابن عمر کا یہ خواب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو فرمایا "نعم الرجل عبداللہ، لو کان یصلي باللیل" کاش وہ رات کو نماز کا اہتمام کرے، اسی روایت کے بعض طرق میں ہے: "ان عبد اللہ رجل صالح، لو کان یکثر الصلوۃ من اللیل" کاش رات کی نماز میں کثرت اختیار کرے، معلوم ہوا کہ ابن عمر نماز تو پہلے بھی پڑھتے تھے، لیکن آپ نے تہجد کی نماز میں کثرت اختیار کرنے کی تلقین کی، چنانچہ اس کے بعد ابن عمر سونے کا وقت کم کر دیا اور نمازوں میں اضافہ کر دیا۔

تہجد کی فضیلت تو معلوم ہوگئی کہ عذاب سے محفوظ رکھنے میں اسکا بڑا دخل ہے، لیکن "التعار من اللیل" کیسے ثابت ہو؟؟ تو عبداللہ بن عمر جب تہجد پڑھیں گے یا اس کی کثرت کریں گے تو ظاہر ہے کہ عبداللہ بن عمر اتباع سنت کا بڑا اہتمام کرنے والے صحابی ہیں، اس لیے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق پہلے اٹھنے کے بعد ذکر کریں گے، پھر نماز پڑھیں گے یہی "التعار من اللیل" ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں وکانت صلاته غالبا بعد ان تعار من اللیل فهذا عین الترجمة.

تشریح حدیث پنجم قوله وکانوا لا یزالون یقصون الخ متعدد صحابہ کرامؓ (جن میں سے کسی کا نام معلوم نہ ہو سکا) نے لیلۃ القدر کے بارے میں خواب دیکھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکو بیان فرمایا

تو آپ نے فرمایا یہ رؤیائے صادقہ ہیں اور لیلۃ القدر کے عشرہ آخر میں ہونے پر متفق ہیں، اس لیے شب قدر کو تلاش کرنے والے اسکو عشرہ آخر میں تلاش کریں۔

شب قدر کو تلاش کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ رات کو ذکر، تلاوت، عبادت اور نمازوں کا اہتمام کریں گے اور یہی بات امام بخاری" التعار من اللیل فصلی "میں بیان کرنا چاہتے ہیں، اس لیے ان کا مقصد ثابت ہے۔ واللہ اعلم

(۲۲) بَابُ الْمُدَاوَمَةِ عَلٰی صَلَاةِ الْفَجْرِ

(۱۰۱۵۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يَزِيْدَ، قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيْدٌ هُوَ ابْنُ اَبِي اَيُّوبَ قَالَ: حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ رَبِيْعَةَ عَنْ عِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ اَبِي سَلْمَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ صَلَّى النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم الْعِشَاءَ ثُمَّ صَلّٰى ثَمَانِيَ رَكْعَاتٍ وَ رَكْعَتَيْنِ جَالِسًا وَرَكْعَتَيْنِ بَيْنَ النِّدَائَيْنِ وَلَمْ يَكُنْ يَدَعُهُمَا اَبَدًا.　　(گذشتہ: ۶۱۹)

ترجمہ باب، فجر کی دوسنتوں پر ہمیشگی کا بیان۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز پڑھائی پھر آپ نے تہجد کی آٹھ رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں بیٹھ کر پڑھیں، پھر دو رکعتیں فجر کی اذان اور اقامت کے درمیان پڑھیں اور آپ ان دو رکعتوں کو کبھی نہیں چھوڑتے تھے۔

مقصد ترجمہ صلاۃ اللیل کے بعد دن کی نمازوں میں فجر کی دوسنتیں سب سے پہلے ادا کی جاتی ہیں، اس لیے اب ان کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں کو سفر ہو یا حضر، نہایت پابندی اور ہمیشگی سے ادا فرمایا ہے، ان کا موکد ہونا معلوم ہو گیا۔

فجر کی سنتوں کی فضیلت اور تاکید روایات سے ثابت ہے، مسلم، ترمذی وغیرہ میں ہے:" رکعتا الفجر خیر من الدنیا وما فیھا " فجر کی دو رکعتوں کا ثواب پوری دنیا کے اللہ کے راستہ میں انفاق سے زیادہ ہے، ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے:" لا تدعوا رکعتي الفجر ولو طردتکم الخیل "۔ دشمنوں کے گھوڑے تمکو روند ڈالیں تب بھی سنت فجر کو چھوڑنے کی اجازت نہیں، علامہ شوکانیؒ نے اسی روایت کے ذیل میں لکھا ہے کہ اس کا تقاضا وجوب ہے اور جمہور کو اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے قرینہ صارفہ کو بیان کرنیکی ضرورت ہے، بہر حال روایات سے سنت فجر کی بہت زیادہ تاکید معلوم ہوتی ہے۔

حسن بصری سے تو مصنف ابن ابی شیبہ میں وجوب ہی منقول ہے :"کان الحسن یری الرکعتین قبل الفجر واجبتین "۔ لیکن کہا جاتا ہے کہ واجب کے اصطلاحی معنی حسن بصری کے زمانے میں مشہور نہیں تھے، اس لیے شاید واجبتین سے ان کی مراد تاکید شدید ہوگی، اسی طرح امام اعظم سے بھی ایک قول وجوب کا منقول ہے، لیکن حنفیہ کا مسلک مختار یہ نہیں، بلکہ یہ ہے کہ یہ سنن تمام سنن سے زیادہ موکد ہیں۔

تشریح حدیث روایت میں حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رات کی نماز کو بیان کیا ہے کہ آپ عشاء کی نماز پڑھتے تھے، پھر تہجد کی آٹھ رکعت پڑھتے تھے پھر دو رکعتیں بیٹھ کر پڑھتے تھے، پھر فجر کی اذان واقامت کے درمیان دو رکعتیں پڑھتے تھے، پھر ان دو رکعتوں کے بارے میں فرمایا: ''لا یدعھما ابدا'' کہ آپ ان دو رکعتوں کو کبھی نہیں چھوڑتے تھے، بس انہی آخری الفاظ سے بخاری کا مقصد ثابت ہے۔

قولہ: ''و رکعتین جالساً'' ظاہر ہے کہ یہ وتر کے بعد پڑھی جانے والی دو رکعتیں ہیں، گو کہ اس روایت میں وتر کا ذکر نہیں ہے، لیکن کہا جائے گا کہ یہی ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف (جو حضرت عائشہ سے روایت کر رہے ہیں) انہی کی روایت کے دیگر طرق میں وتر کا تذکرہ ہے، نسائی میں ہے ''انه (ابو سلمة) سال عائشه عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الليل فقالت كان يصلي ثلث عشرة ركعة تسع ركعات قائما يوتر فيها وركعتين جالسا فاذا اراد ان يركع قام فركع وسجد ويفعل ذلك بعد الوتر فاذاسمع نداء الصبح قام فركع ركعتين خفيفتين . (نسائی باب اباحة الصلوة بين الوتر وبين ركعتي الفجر) روایت میں وتر کا تذکرہ بھی آ گیا اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بیٹھ کر پڑھی جانے والی رکعتیں وتر کے بعد کی نفلیں ہیں۔ واللہ اعلم

(۲۳) بَابُ الضَّجْعَةِ عَلَى الشِّقِّ الْاَيْمَنِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

(۱۱۶۰) حدثنا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يَزِيْدَ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيْدُ بْنُ اَبِي اَيُّوبَ قَالَ حَدَّثَنِي اَبُو الْاَسْوَدِ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسلم اِذَا صَلّٰى رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ اضْطَجَعَ عَلٰى شِقِّهِ الْاَيْمَنِ .

ترجمہ باب، فجر کی سنتوں کے بعد داہنی کروٹ پر لیٹ جانے کا بیان۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب فجر کی سنتیں پڑھ لیتے تھے تو داہنی کروٹ پر لیٹ جاتے تھے۔

مقصد ترجمہ سنت فجر کے بعد داہنی کروٹ پر لیٹ جانے کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، اس حکم کو امام بخاری نے دو ابواب کے ذریعہ واضح کیا ہے، اس باب میں پہلے یہ بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنت فجر پڑھنے کے بعد اپنے گھر میں لیٹ جاتے تھے، پھر دوسرے باب میں بتایا کہ کبھی سنت فجر پڑھنے کے بعد بات کرتے تھے اور لیٹتے نہیں تھے، حکم واضح ہو گیا کہ سنت فجر پڑھنے کے بعد لیٹنا نہ واجب ہے، نہ سنت، کہ عبادت کے طور پر یہ عمل نہیں کیا، بلکہ یہ وہ عمل ہے جسے آپ نے عادت کے طور پر کیا ہے اور مقصود تھا رات کی عبادت کے بعد قدرے استراحت، مصنف عبدالرزاق میں خود حضرت عائشہ کی روایت ہے'' ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب فيستريح '' کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سنت فجر کے بعد لیٹ جانا سنت کے طور پر نہیں تھا، لیکن آپ تھک جاتے تھے تو آرام کر لیتے تھے، نتیجہ یہ نکلا کہ تہجد پڑھنے والوں کے لیے اپنے گھر میں اس

عمل کو اولویت یا زیادہ سے زیادہ استحباب کا درجہ دیا جاسکتا ہے، لیکن جو لوگ تہجد پڑھیں یا نہ پڑھیں، اور مسجد میں آئیں تو دو رکعت پڑھنے کے بعد وہیں دراز ہو جائیں، پھر اس عمل کو سنت یا واجب قرار دیں، تو اس کو بوالعجمی کے علاوہ کیا نام دیا جاسکتا ہے۔

دیگر اقوال کا تذکرہ امام بخاری کا بیان کردہ حکم تو واضح ہے، لیکن اسی مسئلہ میں دیگر اقوال کا جان لینا بھی مناسب ہے، حاشیہ ہی میں علامہ عینی کے حوالے سے متعدد اقوال نقل کئے ہیں (۱) امام شافعی اس کو سنت کہتے ہیں (۲) امام شافعی ہی کا دوسرا قول یہ ہے کہ لیٹ جانا، مقصود لذاتہ نہیں، مقصود تو سنت اور فرض کے درمیان فصل ہے یہ فصل لیٹ کر بھی ہوسکتا ہے، اور بات چیت یا دو چار قدم چل کر بھی ہوسکتا ہے، (۳) حضرت ابوموسیٰ اشعری، رافع بن خدیج، انس بن مالک اور متعدد تابعین نے اس کو مستحب کہا ہے (۴) ابومحمد بن حزم ظاہری نے اس کو واجب اور فرض کہا ہے اور ظاہر پرستی کی حد کردی ہے کہ اگر سنت کے بعد اضطجاع کا عمل نہ کیا تو فجر کی نماز بھی ادا نہ ہوگی (۵) حضرت عبداللہ بن مسعود اور ابن عمرو غیرہ نے اس کو بدعت کہا ہے، بعض شارحین نے بدعت کہنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ شاید ان تک اضطجاع کی روایت نہ پہنچی ہو، لیکن یہ وجہ صحیح نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ وہ اس عمل پر نکیر کے بعد کہتے ہیں: "اذا سلم فقد فصل" کہ سلام سے خود فصل ہو جاتا ہے، تو فصل کے لیے اضطجاع کی ضرورت ختم ہوگئی، معلوم ہوا کہ اضطجاع ان کے نزدیک ثابت تھا، مگر وہ عادت کے طور پر تھا، گھر میں تھا، اور کبھی سنت سے پہلے تھا، اس لیے احیاناً گھر میں عادت کے طور پر کیا جائے تو درست ہے لیکن اس کو عبادت سمجھنا، مسجد میں کرنا، ضروری قرار دینا، ظاہر ہے کہ ان زائد قیدوں کے ساتھ اس کو بدعت اور منکر قرار دیا جائے گا (۶) جب کہ بعض حضرات نے بدعت کے بجائے اس کو خلاف اولیٰ قرار دیا ہے، مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ بات حسن بصری کی طرف منسوب ہے۔

تشریح حدیث روایت میں آگیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کے بعد، سنت فجر پڑھتے تھے، اور گھر ہی میں تھوڑی دیر کے لیے لیٹ جاتے تھے، اس لیے آپ کے اسوۂ حسنہ کا اتباع کرتے ہوئے گھر میں لیٹ جانا اولیٰ اور مستحب ہے، لیکن یہی روایت حضرت ابوہریرہ کی دوسری قولی روایت "اذا صلی احدکم الرکعتین قبل الصبح فلیضطجع علی یمینہ" (رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث حسن، صحیح، غریب) کے ساتھ وجوب کے لیے ابن حزم کا مستدل ہے کیونکہ روایت میں آنے والا صیغۂ امر فلیضطجع ان کے نزدیک وجوب پر محمول ہے؛ لیکن اول تو یہ بات ہے کہ حضرت ابوہریرہ کی قولی روایت پر شذوذ کا اعتراض کیا گیا ہے، دوسرے یہ کہ اگر اس کو ثابت بھی مانا جائے تب بھی تمام قرائن سے صرف نظر کر کے وجوب پر محمول کرنا مشکل ہے۔ واللہ اعلم

(۲۴) بَابُ مَنْ تَحَدَّثَ بَعْدَ الرَّكْعَتَيْنِ وَلَمْ يَضْطَجِعْ

(۱۱۶۱) حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْحَكَمِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا سَالِمٌ أَبُو النَّضْرِ عَنْ أَبِي

سَلَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ إِذَا صَلَّى فَإِنْ كُنْتُ مُسْتَيْقِظَةً حَدَّثَنِي وَإِلَّا اضْطَجَعَ حَتَّى يُؤْذَنَ بِالصَّلَاةِ . (گذشتہ ۱۱۱۸)

ترجمہ باب، فجر کی سنتوں کے بعد بات چیت کے جواز اور نہ لیٹنے کے جواز کا بیان۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہو جاتے تو اگر میں بیدار ہوتی تو مجھ سے بات کرتے، ورنہ لیٹ جاتے یہاں تک کہ فجر کی نماز کے لیے اذان دی جاتی۔

مقصد ترجمہ مقصد واضح ہے کہ فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا عمل سنت مستمرہ نہیں ہے، علامہ عینی کہتے ہیں کہ اس باب سے امام بخاری یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ اضطجاع کا عمل سنت اور فرض کے درمیان فصل کے لیے ہے اور فصل کے لیے اضطجاع ضروری نہیں، بلکہ فصل کے لیے بات چیت کرنا یا جگہ بدل دینا بھی کافی ہے۔

تشریح حدیث حضرت عائشہ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے یعنی فجر کی سنتوں سے فارغ ہو کر دیکھتے کہ اگر میں بیدار ہوتی تو مجھ سے بات کر لیتے ورنہ لیٹ جاتے روایت سے معلوم ہوا کہ باہم گفتگو کرنا اور لیٹ جانا ایک ہی درجہ کے دو عمل ہیں، یعنی یہ اعمال عبادت کے طور پر نہیں بلکہ عادت کے طور پر کیے گئے ہیں، بلکہ اگر غور کیا جائے تو ان دونوں اعمال میں بھی ترتیب یہ ہے کہ روایت میں بات چیت کو اولین درجہ میں اور اضطجاع کو ثانوی درجہ میں ذکر کیا گیا ہے، اس لیے اضطجاع کو اولویت یا استحباب کے درجہ میں سمجھنا تو درست معلوم ہوتا ہے، لیکن واجب یا سنت مستمرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم

(۲۵) بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّطَوُّعِ مَثْنٰى مَثْنٰى

قَالَ مُحَمَّدٌ وَيُذْكَرُ ذٰلِكَ عَنْ عَمَّارٍ وَأَبِي ذَرٍّ وَأَنَسٍ وَجَابِرِ بْنِ زَيْدٍ وَعِكْرِمَةَ وَالزُّهْرِيِّ وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ الْأَنْصَارِيُّ مَا أَدْرَكْتُ فُقَهَاءَ أَرْضِنَا إِلَّا يُسَلِّمُوْنَ فِي كُلِّ اثْنَتَيْنِ مِنَ النَّهَارِ

(۱۱۶۲) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ أَبِي الْمَوَالِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم يُعَلِّمُنَا الْإِسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُوْرِ كُلِّهَا كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّوْرَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَقُوْلُ إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيْضَةِ ثُمَّ لِيَقُلْ : اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيْرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيْمِ فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ ، اَللّٰهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هٰذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِّي فِي دِيْنِي وَمَعَاشِي

وَعَاقِبَةِ اَمْرِى . اَوْقَالَ عَاجِلِ اَمْرِى وَاٰجِلِهٖ . فَاقْدُرْهُ لِى وَيَسِّرْهُ لِى ثُمَّ بَارِكْ لِى فِيهِ وَاِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ شَرٌّلِى فِى دِيْنِى وَمَعَاشِى وَعَاقِبَةِ اَمْرِى . أَوْ قَالَ فِى عَاجِلِ اَمْرِى وَاٰجِلِهٖ . فَاصْرِفْهُ عَنِّى وَاصْرِفْنِى عَنْهُ وَاقْدُرْلِىَ الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ اَرْضِنِي بِهٖ قَالَ وَيُسَمِّى حَاجَتَهٗ .　　(آئندہ:۶۳۸۲، ۷۳۹۰)

(۱۱۶۳) حدثنا الْمَكِّىُّ بْنُ اِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ سَعِيْدٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَمْرِوبْنِ سُلَيْمٍ الزُّرَقِىِّ سَمِعَ اَبَا قَتَادَةَ بْنَ رِبْعِىِّ الْاَنْصَارِىَّ قَالَ قَالَ النَّبِىُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَادَخَلَ اَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلاَ يَجْلِسْ حَتّٰى يُصَلِّىَ رَكْعَتَيْنِ.
(گذشتہ:۴۴۴)

(۱۱۶۴) حدثنا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ اِسْحٰقَ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ اَبِى طَلْحَةَ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ صَلّٰى لَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ انْصَرَفَ.　　(گذشتہ:۳۸۰)

(۱۱۶۵) حدثنا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ اَخْبَرَنِى سَالِمٌ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بن عُمَرَ قَالَ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْجُمُعَةِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ.　　(گذشتہ:۹۳۷)

(۱۱۶۶) حدثنا آدَمُ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُوبْنُ دِيْنَارٍ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم وَهُوَ يَخْطُبُ اِذَاجَاءَ اَحَدُكُمْ وَالْاِمَامُ يَخْطُبُ اَوْ قَدْ خَرَجَ فَلْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ.　　(گذشتہ:۹۳۰)

(۱۱۶۷) حدثنا اَبُو نُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا سَيْفُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْمَكِّىُّ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يَقُوْلُ اُتِىَ ابْنُ عُمَرَ فِى مَنْزِلِهٖ فَقِيْلَ لَهٗ ،هٰذَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم قَدْ دَخَلَ الْكَعْبَةَ قَالَ فَاَقْبَلْتُ فَاَجِدُ رَسُولَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم قَدْ خَرَجَ وَأَجِدُ بِلاَلاً عِنْدَ الْبَابِ قَائِماً ، فَقُلْتُ يَا بِلاَل ، اَصَلّٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم فِى الْكَعْبَةِ ، قَالَ نَعَمْ ، قُلْتُ فَاَيْنَ ؟ قَالَ بَيْنَ هَاتَيْنِ الْاُسْطُوَانَتَيْنِ ، ثُمَّ خَرَجَ فَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ فِى وَجْهِ الْكَعْبَةِ.　　(گذشتہ:۳۹۷)

وَقَالَ اَبُو هُرَيْرَةَ اَوْصَانِى النَّبِىُّ صلى الله عليه وسلم بِرَكْعَتَيِ الضُّحٰى ، وَقَالَ عِتْبَانُ

بْنُ مَالِكٍ غَدَا عَلَيَّ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم وَأَبُوبَكْرٍ وَعُمَرُ بَعْدَ مَا امْتَدَّ النَّهَارُ وَصَفَفْنَا وَرَاءَهُ فَرَكَعَ رَكْعَتَيْنِ .

ترجمہ باب، نفل نمازوں کے دو، دو ہونے کا بیان ۔ امام بخاری نے کہا کہ یہی بات حضرت عمار، حضرت ابوذر حضرت انس، حضرت جابر بن زید، حضرت عکرمہ اور ابن شہاب زہری سے منقول ہے اور یحیی بن سعید انصاری کہتے ہیں کہ میں نے اپنی سرزمین کے فقہاء کو نہیں دیکھا مگر یہ کہ وہ دن کی نفلوں میں ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے۔ حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو تمام کاموں میں استخارہ کا طریقہ (یعنی نماز اور دعا) اسی طرح تعلیم دیتے تھے جس طرح قرآن کریم کی سورت کی تعلیم دیتے تھے، فرماتے تھے کہ تم میں سے کوئی انسان جب کسی کام کے کرنے کا ارادہ کرے تو وہ فریضہ کے علاوہ دو رکعت نفل نماز پڑھے، پھر یہ دعاء پڑھے ''اللهم انی استخیرک الخ'' یعنی اے اللہ! میں تجھ سے تیرے علم کے وسیلے سے خیر طلب کرتا ہوں اور تیری قدرت کے وسیلے سے تجھ سے استطاعت طلب کرتا ہوں اور تجھ سے تیرے فضل عظیم کا سوال کرتا ہوں اس لیے کہ تو قدرت رکھتا ہے اور میں قدرت نہیں رکھتا اور تو علم رکھتا ہے اور میں علم نہیں رکھتا اور تو تمام غیبوں کی باتوں کا جاننے والا ہے، اے اللہ! اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام میرے دین اور میری دنیا اور میرے انجام کار کے لیے بہتر ہے ۔ یا یہ فرمایا کہ میرے حال اور میرے مستقبل یعنی میری دنیا و آخرت میں میرے لیے بہتر ہے ۔ تو اس کو میرے لیے مقدر کردے اور اس کو میرے لیے آسان کردے پھر اس میں میرے لیے برکت عطا فرمادے اور اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام میرے دین اور میری دنیا اور میرے انجام کار کے لیے بدتر ہے ۔ یا یہ فرمایا کہ میرے حال اور میرے مستقبل یعنی میری دنیا و آخرت میں میرے لیے بدتر ہے ۔ تو اس کو مجھ سے ہٹادے اور مجھے اس سے ہٹادے اور میرے لیے خیر کو مقدر فرمادے وہ جہاں بھی ہو، پھر مجھ کو اس سے راضی کردے، آپ نے فرمایا استخارہ کرنے والا لفظ ''هذا الامر'' پر اپنی ضرورت کو متعین کرے۔ ابوقتادہؓ بن ربعی الانصاری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو جب تک تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں نہ پڑھ لے اس وقت تک اس کو نہ بیٹھنا چاہیے۔ حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں پڑھائیں، پھر آپ واپس آگئے ۔ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ظہر سے پہلے دو رکعت نماز پڑھی اور ظہر کے بعد دو رکعتیں اور جمعہ کے بعد دو رکعتیں اور مغرب کے بعد دو رکعتیں اور عشاء کے بعد دو رکعتیں پڑھیں ۔ حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے خطبہ کے دوران فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی آدمی اس وقت مسجد میں آئے کہ امام خطبہ دے رہا ہو، یا خطبہ کے لیے نکل چکا ہو تو وہ تحیۃ المسجد کی دو رکعت پڑھ لے ۔ مجاہد سے روایت ہے کہ حضرت ابن عمر کے پاس کوئی ان کے گھر پہنچا اور ان سے کہا گیا کہ دیکھو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ کے اندر داخل ہوئے ہیں، ابن عمرؓ

نے کہا کہ یہ سن کر میں کعبہ کی طرف پہنچا تو دیکھا کہ آپ کعبہ سے باہر نکل چکے ہیں اور میں نے دیکھا کہ حضرت بلالؓ کعبہ کے دروازے پر کھڑے ہیں، تو میں نے حضرت بلالؓ سے پوچھا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی ہے؟ انہوں نے کہا ہاں! میں نے کہا، کہاں پڑھی ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ ان دونوں ستونوں کے بیچ میں، پھر آپ باہر نکلے اور آپ نے کعبہ کے دروازے کے سامنے دو رکعتیں پڑھیں اور حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا کہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاشت کی دو رکعتیں پڑھنے کی تاکید کی اور عتبان بن مالک نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ صبح کے وقت دن پھیلنے کے بعد میرے پاس آئے اور ہم نے آپ کے پیچھے نماز کے لیے صف باندھی پھر آپ نے دو رکعت نماز پڑھائی۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ رات کی نوافل ہوں یا دن کی، ایک سلام سے دو، دو رکعت پڑھنا افضل ہے، اس سے ایک طرف تو یہ معلوم ہوا کہ امام بخاری نفل میں ایک رکعت کے قائل نہیں اور دوسری طرف یہ معلوم ہوا کہ ایک سلام سے دو رکعت سے زیادہ کی نیت کرنا امام بخاری کے نزدیک افضل نہیں ہے، جبکہ مشہور قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ ایک رکعت کے قائل ہیں اور امام اعظم کے نزدیک رات میں چار رکعت کا بیک سلام پڑھنا افضل ہے۔

قولہ: قال محمد الخ سب سے پہلے امام بخاری نے تین صحابہ: عمارؓ، ابوذرؓ اور انسؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ دو ہی رکعت کے قائل تھے۔

قولہ: وقال یحیی الخ پھر انہوں نے یحیی بن سعید انصاری کے حوالہ سے نقل کیا کہ فقہاء مدینہ یعنی محمد بن ابی بکر، جعفر بن محمد، صادق، ربیعہ اور عبدالرحمن وغیرہ ہر دو رکعت پر سلام کے پابند تھے، دو رکعت پر سلام سے معلوم ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک، دن ہو یا رات، دو ہی رکعت پڑھنا اولی ہے۔

تشریح روایت اول امام بخاری نے اپنے مقصد کو ثابت کرنے کے لیے متعدد روایات پیش کی ہیں، پہلی روایت میں دو رکعت نماز استخارہ کا بیان ہے کہ جب کوئی اہم کام درپیش ہو اور انسان تردد میں مبتلا ہو تو اسکے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استخارہ کی تعلیم دی ہے اور اس کا طریقہ یہ بتایا ہے کہ پہلے دو رکعت نماز پڑھے، پھر یہ دعا کرے **اللھم انی الخ** کہ اے اللہ! بیشک تیرا علم ہر چیز کو محیط ہے اس لیے میں تجھ سے خیر کا طالب ہوں، تیری قدرت ہر چیز کو عام ہے اس لیے میں تجھ سے اس کام پر قدرت کا طلب گار ہوں اور تجھ سے تیرے فضل عظیم کے حصول کی دعاء کر رہا ہوں اور یہ دعائیں اس لیے کر رہا ہوں کہ اے اللہ! میں کچھ نہیں جانتا اور مجھے کوئی قدرت حاصل نہیں اور تجھے ہر چیز کا علم اور ہر چیز پر قدرت ہے، اس لیے میں اپنا معاملہ تیرے سپرد کرتا ہوں کہ اگر یہ معاملہ دین و دنیا اور انجام کار کے لحاظ سے میرے حق میں بہتر ہے تو اس کے لیے سامان مہیا فرما دیجئے اور اگر آپ کے علم میں یہ چیز میرے حق

میں دین ودنیا اور انجام کار کے اعتبار سے یا عاجل وآجل کے اعتبار سے ضرر رساں ہو تو اس خیال کو میرے دل سے نکال دیجئے اور اس کے علاوہ خیر کی جو صورت ہو میرے لیے مقدر کر دیجئے اور اس پر مجھے راضی اور مطمئن فرما دیجئے۔ دعائے استخارہ کا حاصل یہ ہے کہ خدا پر پورا بھروسہ کر کے - جیسا کہ ایمان کا تقاضہ ہے - کام کو خدا کے سپرد کر دیجئے، اس کے بعد انسان جو کام کرے گا تو اس میں انشاء اللہ خیر ہوگی اور شر سے حفاظت رہے گی۔

استخارے کی مشروعیت

روایت میں استخارہ کی تعلیم ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ ایام جاہلیت میں اہم کاموں میں کسی ایک صورت کی ترجیح کے لیے قرعہ اندازی کے تیروں سے فال لینے کا رواج تھا جسے قرآن کریم نے **استقسام بالازلام** کے نام سے ذکر کیا ہے اور فسق کہہ کر اس کی ممانعت کی ہے، ازلام مشہور قول کے مطابق قرعہ اندازی کے ان تیروں کا نام تھا جن میں کچھ تیروں پر مشرکین نے اپنی طرف سے اجازت اور کچھ تیروں پر ممانعت کے کلمات لکھ لیے تھے اور جب کسی اہم مسئلہ میں تردد ہوتا تو رفع تردد کے لیے ان تیروں سے فال لیتے، اگر اجازت والا تیر نکل آتا تو کام کرتے، ممانعت والا نکلتا تو کام سے رک جاتے، اسلام نے اس جاہلانہ رسم کی ممانعت کر دی اور اس کی جگہ استخارہ کی تعلیم دی۔

استخارے کے بعد ترجیح کی صورت؟

استخارے کی حقیقت، استخبار یعنی کسی بات کو معلوم کرنا نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالی سے اپنے حق میں خیر کی طلب اور دعا ہے کہ اے اللہ! اگر یہ کام میرے حق میں بہتر ہے تو اس کو آسان فرما دے اور اگر بہتر نہیں ہے تو مجھے اس کے شر سے محفوظ فرما دے، اس لیے استخارے میں یہ خیال کرنا کہ خواب میں کچھ نظر آئے گا یا دل میں کوئی بات وارد ہوگی استخارے کی حقیقت سے زائد چیز ہے، چنانچہ طبقات شافعیہ میں استخارے کے سلسلے میں امام ذہبی کے استاد شیخ کمال الدین کی تحقیق نقل کی: "**كان يقول اذا صلى الانسان ركعتي الاستخارة فليفعل بعدها مابداله، سواء انشرحت له نفسه ام لافان فيه الخير وان لم ينشرح له نفسه، قال وليس في الحديث اشتراط انشراح النفس.**" (بحوالہ بوادر النوادر، ص: ۴۶۵) یعنی استخارہ کی نماز کے بعد انسان جو صورت سامنے آئے اختیار کر سکتا ہے، اس پر شرح صدر ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ حدیث میں شرح صدر کی شرط نہیں ہے۔

تاہم اگر کسی کو کوئی صورت پیش آئے جیسا کہ بسا اوقات تجربات سے اس کا ہونا معلوم ہوا ہے تو شرعاً وہ غلط بھی نہیں ہے کہ شریعت نے رویائے صادقہ، الہام یا مشورے وغیرہ کو اہمیت دی ہے، اس لیے استخارے کے بعد کسی بات کی ترجیح کے لیے مندرجہ ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) مثلاً استخارہ کرنے والا کوئی خواب دیکھے، خواب از قسم مبشرات ہو، تعبیر واضح ہو تو عمل کے لیے اس کو ترجیح دی جا سکتی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے لم یبق من النبوۃ الا المبشرات فرمایا ہے۔

(۲) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ استخارہ کرنے والے کے دل میں قوت کے ساتھ کوئی بات آتی ہے جو پہلے نہیں تھی، اس کو الہام کہنا چاہیے، اور حالات میں الہام شرعی معتبر ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وابصہ ازدی سے فرمایا تھا ''استفت نفسک (قلبک) وان افتاک المفتون'' (مسند احمد ودارمی بسند حسن) حضرت وابصہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس خیال سے حاضر ہوئے تھے کہ آپ سے تمام نیکیوں اور گناہوں کے بارے میں سوال کریں گے، آپ نے ان سے فرمایا ''استفت نفسک'' تم اپنے دل سے استفتاء کرو، اس روایت میں یہ بھی ہے ''البر ما اطمأنت الیه النفس والاثم ما حاک في النفس وتردد في الصدر'' جس پر دل مطمئن ہو وہ نیکی ہے اور جس پر دل میں خلجان اور تردد ہو وہ گناہ ہے، اگرچہ یہ معیار خواص کے لیے ہے لیکن اتنا تو معلوم ہو گیا کہ بعض حالات میں دل میں آنے والی بات شرعاً معتبر ہے۔

چنانچہ دیلمی کی مسند فردوس میں حضرت انس سے بسند ضعیف روایت ہے ''اذا هممت بامر فاستخر ربک فیه سبع مرات، ثم انظر الی الذی یسبق الی قلبک فان الخیرة فیه'' یعنی سات دن استخارہ کرو، پھر دل میں جو بات آئے اس پر عمل کرو، نووی نے لکھا ہے کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ جس بات پر شرح صدر ہو اس پر عمل کرنا چاہیے، لیکن استخارے سے پہلے ہی اپنی خواہش کے مطابق کسی بات پر شرح صدر تھا تو اس کا اعتبار نہیں۔

ابن حجر نے فرمایا ''هذا الحدیث لو ثبت کان هو المعتمد لکن اسناده واه جدا'' لیکن بعض محققین کا خیال ہے کہ اس موضوع پر صرف یہی روایت ہے، اگر کسی دوسری روایت سے تعارض ہوتا تو سند کی قوت کی بنیاد پر اس کو ترجیح دی جاتی اور جب صرف یہی روایت ہے تو دو شقوں میں سے ایک کی ترجیح کے لیے اس روایت کو بنیاد بنایا جا سکتا ہے، خصوصاً اس لیے بھی کہ روایت کے مضمون کی تائید کے لیے کچھ قرائن بھی موجود ہیں۔

(۳) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ خواب یا شرح صدر سے کوئی صورت راجح نہیں ہوتی تو استخارے کے بعد اہل رائے اور صالحین کے مشورہ سے کسی صورت کو عمل کے لیے ترجیح دینا بھی درست ہے، فقہ حنبلی میں شیخ مرعی الکرمی (المتوفی ۱۰۳۳ھ) کی ایک تصنیف ہے غایة المنتهیٰ، اس میں استخارے کا طریقہ بیان کرنے کے بعد لکھا ہے ''ولا یکون وقت الاستخارة عازما علی الامر او عدمه فانه خیانة في التوکل، ثم یستشیر فاذا ظهرت المصلحة في شیء فعله'' (ج اول، ص ۱۷۱) کہ استخارے کے وقت کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم نہ ہونا چاہیے کہ پہلے ہی سے عزم کر لینا استخارے کی حقیقت یعنی توکل کے خلاف ہے، پھر لکھتے ہیں کہ استخارے کے بعد مشورہ کرنا چاہیے اور جو مصلحت سامنے آئے اس کے مطابق عمل کرنا چاہیے۔ معلوم ہوا کہ استخارے میں بعض صورتوں میں مشورہ بھی ترجیح کا ایک طریقہ ہے۔

(۴) اور اگر استخارے کے بعد کسی بھی طریقہ سے کسی جانب کوئی رجحان پیدا نہ ہو تو خدا پر توکل کر کے کسی بھی

صورت کو اختیار کرنا درست ہے، اگر وہ صورت، استخارہ کرنے والے کے حق میں خیر ہوگی تو منجانب اللہ سہولت کے ساتھ عمل جاری رہے گا اور اگر وہ صورت شر ہوگی تو رکاوٹ پیدا ہو جائے گی اور استخارہ کرنے والا انشاء اللہ شر سے محفوظ رہے گا۔

حضرت تھانویؒ نے استخارے پر طویل بحث کے بعد لکھا ہے۔ ''پس اقرب الی الادب واجمع للدلائل یہ ہے کہ استخارے کے بعد اگر کسی شق کا رجحان قلب میں آجائے تو اس پر عمل کرے اور اگر کسی شق کا رجحان نہ ہو تو جس شق پر چاہے عمل کرے (بوادر النوادر ص ۴۶۷)

عاملین کے استخارے مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ استخارے کا مسنون طریقہ ایک ہی ہے اور اس کی حقیقت توکل وتفویض اور اپنے حق میں دعائے خیر ہے اور عاملین کے یہاں استخارے کے نام سے جو عملیات رائج ہیں، وہ استخبار کے قبیل سے ہیں یعنی اللہ سے مستقبل کے بارے میں معلوم کرنے کی دعائیں ہیں، یہ لوگ اپنے تجربات کے مطابق کچھ آیات یا دعاؤں کا ورد کرتے ہیں اور اس کے بعد خواب یا منامی اشارات کے مطابق کسی صورت کو ترجیح دیتے ہیں، ان استخاروں میں چونکہ خلافِ شرع کوئی بات نہیں ہے، اس لیے ان کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا، تاہم ان استخاروں کی روح، مسنون استخارے کی روح سے مختلف ہے۔

دیگر روایات کی تشریح پہلی روایت صلاۃ الاستخارہ سے متعلق تھی، دوسری روایت میں تحیۃ المسجد کی دو رکعتوں کا ذکر ہے اور یہ روایت **باب اذا دخل المسجد فلیرکع رکعتین** میں (نمبر ۱۱۸۲) پر گزر چکی ہے، تیسری روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انس کے گھر جا کر دو رکعتیں پڑھیں، اس لیے کہ چار کا ارادہ ہی نہ تھا، اس لیے **الصلوۃ مثنی مثنی** کی اولویت پر استدلال مشکل ہے، یہ روایت **باب الصلوۃ علی الحصیر** میں (نمبر ۳۸۰) پر گذر چکی ہے۔

چوتھی روایت میں آیا کہ پیغمبر علیہ السلام نے ظہر سے پہلے اور ظہر کے بعد، جمعہ کے بعد، مغرب کے بعد اور عشاء کے بعد دو رکعتیں پڑھیں، ظاہر ہے کہ یہ نمازیں سنت کے طور پر ہیں، لیکن بخاری میں حضرت عائشہ کی روایت میں آجائے گا **ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یدع اربعا قبل الظهر** (نمبر ۱۱۸۲)، معلوم ہوا کہ ظہر میں سنن قبلیہ کے طور پر جو تعامل رہا ہے وہ چار رکعت کا عمل ہے، لیکن بخاری نے اپنی عادت کے مطابق صرف دو رکعتیں ذکر کی ہیں اور چار رکعت والی روایتوں سے صرف نظر کیا ہے۔

پانچویں روایت ''**باب اذا رای الامام رجلا جاء وهو یخطب امره ان یصلي رکعتین**'' میں (نمبر ۹۳۰، ۳۱) پر گذر چکی ہے اور وہاں تفصیلی بحث بھی ہو چکی ہے کہ یہ حضرت سلیک کا جزوی واقعہ تھا جسے روایت بالمعنی کے طور پر اصولی رنگ دے کر قولی روایت بنا دیا گیا، امام بخاری بھی اس حقیقت سے واقف ہیں اور اسی لیے انہوں نے قولی

روایت کو ابواب الجمعہ میں ذکر نہیں کیا، بہر حال یہ بھی تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں ہیں جنہیں کون چار بنا سکتا ہے؟

چھٹی روایت میں اندرون کعبہ کی دو رکعتیں ہیں، یہ روایت بھی باب قولہ تعالیٰ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلی میں (نمبر ۳۹۷) پر گذر چکی ہے، یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ ارادہ ہی دو رکعت کا تھا۔

امام بخاری کے استدلال کا جائزہ دعوی تھا کہ دن ہو یا رات، نوافل میں دو، دو رکعت کی نیت کرنا افضل ہے اور آپ نے دیکھا کہ امام بخاری نے صرف وہی روایات ذکر کی ہیں جن میں دو رکعت پر سلام ہے، نیز یہ کہ بعض روایات میں ان نمازوں کا بیان ہے جہاں دو ہی رکعت پڑھنے کا ارادہ تھا جیسے حضرت انس کے گھر جا کر دو رکعت پڑھنا، یا خانہ کعبہ کے اندر دو رکعت پڑھنا، جبکہ مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دو سے زیادہ رکعتیں۔ مثلاً آٹھ رکعتیں۔ پڑھنا چاہتا ہے تو اس کے لیے دو، دو رکعت پڑھنا افضل ہے یا چار چار رکعت، امام بخاری نے کمال کر دیا کہ اصل مسئلہ سے صرف نظر کر کے صرف وہ روایتیں پیش کر دیں جن میں دو رکعت پر سلام تھا، اس لیے کہا جائیگا کہ ایک سلام میں دو رکعت سے زیادہ کو افضل قرار دینے کی تردید کے لیے ان کی پیش کردہ روایات سے استدلال محل نظر ہے۔ واللہ اعلم

[۲۶] بَابُ الْحَدِيْثِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

(۱۱۶۸) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ اَبُوالنَّضْرِ حَدَّثَنِي عَنْ اَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ النَّبِي صلى الله عليه وسلم كَانَ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ فَاِنْ كُنْتُ مُسْتَيْقِظَةً حَدَّثَنِي وَاِلَّا اضْطَجَعَ، قُلْتُ لِسُفْيَانَ فَاِنَّ بَعْضَهُمْ يَرْوِيْهِ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ قَالَ سُفْيَانُ، هُوَ ذَاكَ . (گذشتہ ۱۱۱۸)

ترجمہ باب، فجر کی سنتوں کے بعد بات چیت کا بیان۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی سنتیں پڑھتے تھے، پھر اگر میں بیدار ہوتی تو مجھ سے بات چیت کرتے، ورنہ لیٹ جاتے تھے، علی بن مدینی نے کہا کہ میں نے سفیان بن عیینہ سے کہا کہ بعض لوگ "رکعتین" کی بجائے "رکعتي الفجر" روایت کرتے ہیں تو انھوں نے کہا کہ ہاں یہی مراد ہے۔

مقصد ترجمہ اسی طرح کا ایک باب پہلے گذرا ہے "باب من تحدث بعد الركعتين ولم يضطجع" اور اس کے تحت بھی بخاری نے حضرت عائشہ کی یہی روایت ذکر کی تھی اب دوسرا ترجمہ رکھتے ہیں "باب الحديث بعد ركعتي الفجر" اور اس کے تحت بھی یہی روایت ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ امام بخاری کے یہاں اس طرح کے متقارب ابواب میں مقصد کا فرق ہوتا ہے، وہاں مقصد یہ بیان کرنا تھا کہ اضطجاع ضروری نہیں، گویا اضطجاع کا مسئلہ بیان کرنا مقصود تھا اور اس باب میں مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ فجر کی سنتوں کے بعد بات کرنے میں مضائقہ نہیں۔

تشریح حدیث روایت میں آگیا کہ حضور پاک ﷺ سنتوں اور فرض کے درمیان حضرت عائشہ سے بات کر لیتے تھے، لیکن یہاں یہ جان لینا ضروری ہے کہ حضور ﷺ کی بات ذکر خداوندی اور فریضۂ تبلیغ کی ادائیگی پر مشتمل ہوتی تھی، اس لیے دنیوی اور بے ضرورت بات چیت کے لیے اس سے استدلال درست نہیں، مشائخ حنفیہ نے بے ضرورت بات چیت سے منع کیا ہے۔ ذکر خداوندی، تلاوت درود شریف اور دین کی باتوں کی ان کے یہاں اجازت ہے۔

قوله: قلت لسفيان اصل روایت میں "کان يصلي ركعتين" تھا ان رکعتوں کے مصداق کی تعیین کے لیے نقل کرتے ہیں کہ علی ابن مدینی نے اپنے شیخ سفیان بن عیینہ سے پوچھا کہ بعض لوگ یعنی امام مالک تو یہاں "کان يصلي ركعتي الفجر" نقل کرتے ہیں؟ تو سفیان نے جواب دیا کہ ہاں یہی مراد ہے۔

سنت وفرض کے درمیان بات چیت کا مسئلہ شوافع اور محدثین کے یہاں سنت وفرض کے درمیان بات کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں بھی مباح کلام کی گنجائش ہے لیکن ضرورت نہ ہو تو اس سے احتراز اولی ہے اور یہ صرف فجر کی سنت اور فرض کے درمیان کا مسئلہ نہیں بلکہ سنن قبلیہ ہوں یا بعدیہ، حنفیہ دنیوی بات چیت کو غیر اولی بلکہ مشائخ مکروہ کہتے۔ مصنف عبدالرزاق وغیرہ میں مکحول شامی سے مرسلا منقول ہے: "من صلى بعد المغرب ركعتين قبل أن يتكلم كتبتا في عليين" جو مغرب کے فرض کے بعد بات کیے بغیر دو رکعت پڑھے گا تو اس کی نماز علیین میں لکھی جائیگی اس طرح کی روایات مسند فردوس میں ابن عباس سے مسنداً منقول ہیں، یہ روایات سنداً ضعیف ہیں؛ لیکن ان روایات سے اتنی بات ثابت ہے کہ فرض اور سنت کے درمیان بات نہ کرنا اولی ہے۔ نیز یہ کہ سنتوں کو فرض کی مکملات میں شمار کیا گیا ہے گویا یہ فرائض کا تتمہ اور تکملہ ہیں اس لیے ان دونوں کے درمیان دنیوی بات نہ کرنے ہی کو اولی قرار دیا جائے گا۔

[۲۷] بَابُ تَعَاهُدِ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَمَنْ سَمَّاهَا تَطَوُّعًا

(۱۱۶۹) حَدَّثَنَا بَيَانُ بْنُ عَمْرٍو قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى شَيْءٍ مِنَ النَّوَافِلِ أَشَدَّ تَعَاهُدًا مِنْهُ عَلَى رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ.

ترجمہ باب، فجر کی سنتوں کی حفاظت اور اہتمام کا بیان اور ان لوگوں کے مستدل کا بیان جو انہیں نفل قرار دیتے ہیں، حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی نفل کی اتنی حفاظت اور اتنا اہتمام نہ فرماتے جتنا فجر کی دو سنتوں کا فرماتے تھے۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کے دو جز ہیں، ایک فجر کی سنتوں کا تعاہد اور دوسرے یہ کہ اس کے باوجود ان کا شمار نوافل میں ہے، **تعاهد** کے معنی ہیں حفاظت، نگرانی، اہتمام، یعنی ان سنتوں کی پوری حفاظت اور زیادہ سے زیادہ اہتمام کیا جائے کہ قضاء نہ ہو جائیں، اس سے پہلے ایک باب گذرا تھا **المداومة علی رکعتی الفجر**، اس کا مطلب تھا پابندی سے ادا کرنا، اب بتاتے ہیں کہ پابندی سے ادائیگی اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب ان کی حفاظت کی طرف نمازی متوجہ رہے گا اور اس کے لیے اہتمام کرے گا، لیکن ان تمام تحفظات اور اہتمام کے باوجود ان کو تطوع قرار دیا ہے جیسا کہ روایت میں ہے؛ بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ " **ومن سماه تطوعا** " کہہ کر امام بخاری نے سنتِ فجر کے سلسلے میں اپنا رجحان ظاہر کر دیا کہ عملی مداومت اور قولی تاکیدات کے باوجود ان کو نفل سمجھنا چاہیے۔

حسن بصری سے مصنف ابن ابی شیبہ میں منقول ہے " **کان الحسن یری الرکعتین قبل الفجر واجبتین** "، لیکن کہا جا سکتا ہے کہ وجوب کی حنفیہ والی اصطلاح اس وقت مشہور نہیں تھی اس لیے ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد تاکید اور تاکیدی مبالغہ ہو گی، حنفیہ کے یہاں بھی ان کو **اکد السنن** کہا گیا ہے اور اس لیے ان کو بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں اور اسی لیے جماعت شروع ہونے کے بعد ان سنتوں کے علاوہ کسی اور نفل کا پڑھنا جائز نہیں وغیرہ وغیرہ۔

تشریح حدیث حدیث میں دونوں باتیں آگئیں، حضرت عائشہ نے بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نوافل میں کسی نفل کا اتنا اہتمام نہیں فرماتے تھے **جتنا سنت فجر کا**، شدتِ اہتمام اور حفاظت سے ترجمہ کا پہلا جز یعنی تاکید ثابت ہوئی اور ان پر نفل کے اطلاق سے ترجمہ کا دوسرا جز یعنی تطوع ہونا ثابت ہو گیا۔ واللہ اعلم

[۲۸] بَابُ مَا يُقْرَأُ فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

(۱۱۷۰) حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم يُصَلِّي بِاللَّيْلِ ثَلاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً ثُمَّ يُصَلِّي اِذَا سَمِعَ النِّدَآءَ بِالصُّبْحِ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ.

(۱۱۷۱) حدثني مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ عَنْ عَمَّتِهِ عَمْرَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم ح وَحَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيىٰ هُوَ ابْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم يُخَفِّفُ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَ صَلَاةِ الصُّبْحِ حَتّٰى اِنِّي لَاَ قُولُ هَلْ قَرَأَ بِاُمِّ الْقُرْآنِ؟

ترجمہ باب، فجر کی سنتوں میں قراءت کس طرح کی جائے؟ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کے وقت تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے، پھر جب صبح کی اذان سنتے تھے تو دو ہلکی رکعتیں پڑھتے تھے۔

حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے پہلے کی دو رکعتوں میں تخفیف کرتے تھے، یہاں تک کہ میں یہ کہتی تھی کہ کیا آپ نے سورۂ فاتحہ بھی پڑھی ہے؟

مقصد ترجمہ کلمۂ ما سوال عن الذات کے لیے بھی آتا ہے جیسے حدیث جبریل میں ہے **ما الایمان**؟ ایمان کی حقیقت کیا ہے، اور سوال عن الوصف کے لیے بھی آتا ہے جیسے **ما تلک بیمینک یا موسی**؟ یہ جو آپ کے ہاتھ میں ہے اس کے اوصاف کیا ہیں؟ **ما یقرء في ركعتي الفجر** میں ما سوال عن الوصف کے لیے ہے، مطلب یہ ہے کہ سنت فجر میں قراءت کی صفت اور شان کیا ہوگی؟ طویل ہوگی یا مختصر؟ روایت سے ثابت ہوگیا کہ یہ دو رکعتیں ہلکی قراءت سے پڑھی جائیں گی، سنت فجر کی قرات کی صفت معلوم ہوگئی۔

اس مسئلہ میں علامہ عینی نے امام طحاوی کے حوالہ سے چار مذاہب نقل کیے ہیں، (۱) ابوبکر ابن اصم اور ظاہریہ کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ان سنتوں میں قراءت ہی نہیں ہے، (۲) امام مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ان رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھی جائے گی، (۳) اور تیسرے یہ کہ امام مالک سے ابن القاسم نے نقل کیا اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے کہ سورہ فاتحہ کے ساتھ مختصر سورت پڑھی جائے گی (۴) اور چوتھے یہ کہ تطویل قراءت میں کوئی مضائقہ نہیں، ابراہیم نخعی، مجاہد اور حنفیہ کا مذہب یہی ہے۔

تشریح احادیث امام بخاری نے دو رکعتیں ذکر کی ہیں، پہلی روایت میں حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اذانِ فجر کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دو ہلکی رکعتیں پڑھتے تھے، مسلم کی روایت میں ہے کہ **قل یا ایھا الکافرون** اور **قل ھو اللہ احد** پڑھتے تھے، دوسری روایت میں آیا کہ آپ فجر کی سنتوں میں اتنی تخفیف فرماتے کہ مجھے یہ خیال گزرتا کہ سورہ فاتحہ بھی پڑھی ہے یا نہیں؟ یہ اہل بلاغت کے کلام میں مبالغہ کے قبیل سے ہے، اور مقصد سورہ فاتحہ کی قراءت میں شک کا اظہار نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ دیگر نوافل میں قراءت کو جو بہت طول دیتے تھے اگر اس کی بنسبت ان رکعتوں پر غور کیا جائے تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا قراءت ہی نہیں کی۔

دونوں روایات سے فجر کی سنتوں میں تخفیف کی بات معلوم ہوگئی۔ اور جن فقہاء کے یہاں تطویل قراءت کی گنجائش ہے وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تخفیف کا عمل بیانِ جواز کے لیے تھا، تطویل میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم

[۲۹] بَابُ التَّطَوُّعِ بَعْدَ الْمَكْتُوبَةِ

(۱۱۷۲) حدثنا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَحيَى بْنُ سَعِيْدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ قَالَ اَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ وَسَجْدَتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَسَجْدَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَسَجْدَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ وَسَجْدَتَيْنِ بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَأَمَّا

الْمَغْرِبُ وَالْعِشَاءُ فَفِي بَيْتِهٖ. (گذشتہ:۹۳۷)

(۱۱۷۳) وَحَدَّثَتْنِي أُخْتِي حَفْصَةُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم كَانَ يُصَلِّيْ سَجْدَتَيْنِ خَفِيْفَتَيْنِ بَعْدَ مَا يَطْلُعُ الْفَجْرُ وَكَانَتْ سَاعَةً لَا اَدْخُلُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسلم فِيْهَا، تَابَعَهُ كَثِيْرُ بْنُ فَرْقَدٍ وأَيُّوبُ عَنْ نَافِعٍ وَقَالَ ابْنُ اَبِي الزِّنَادِ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ بَعْدَ الْعِشَاءِ فِي اَهْلِهٖ. (گذشتہ:۶۱۸)

ترجمہ باب، فرائض کے بعد سنتوں کا بیان۔ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دو رکعتیں ظہر سے پہلے، دو رکعتیں ظہر کے بعد، دو رکعتیں مغرب کے بعد اور دو رکعتیں جمعہ کے بعد پڑھیں اور مغرب اور عشاء کی سنتیں آپ اپنے گھر میں پڑھتے تھے اور ابن عمر نے بیان کیا کہ مجھ سے میری بہن ام المومنین حضرت حفصہ نے بیان کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم طلوع فجر کے بعد دو ہلکی رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور یہ وہ وقت تھا جس میں، میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں نہیں جا سکتا تھا۔ اس روایت کو نافع سے نقل کرنے میں کثیر بن فرقد اور ایوب نے عبید اللہ کی متابعت کی اور ابن ابی زناد نے اس روایت کو موسیٰ بن عقبہ سے اور انہوں نے ابن عمر سے روایت کیا اور اسی میں **فاما المغرب و العشاء ففی بیتہ** کے بجائے **فاما المغرب و العشاء ففی اھلہ** کے الفاظ ہیں۔

مقصد ترجمہ یہاں بعض نسخوں میں **ابواب التطوع** کا عنوان ہے، ہمارے ہندوستانی نسخے میں نہیں ہے، علامہ عینی کہتے ہیں کہ اس کا اضافہ مفید ہے، یعنی اب امام بخاریؒ تہجد کے ابواب سے فارغ ہو کر **تطوع** کا بیان کرنا چاہتے ہیں، **تطوع** سے مراد ہے **مازاد علی المکتوبۃ**، ان ابواب میں فرائض کے ساتھ پڑھی جانے والی سنتوں کو بیان کریں گے۔

سب سے پہلا ترجمہ ہے، فرائض کے بعد سنن کا بیان، **سنن بعدیہ** کو مقدم کرنے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ سنن کو فرائض کا تکملہ قرار دیا گیا ہے کہ اگر فرائض میں کوئی کوتاہی ہوگی تو سنن کے ذریعہ اس کی تلافی کی جائے گی یہ شان **سنن قبلیہ** کے مقابلہ میں سنن بعدیہ میں زیادہ ظاہر ہے، اس لیے امام بخاری نے اس ترجمہ کو **ابواب التطوع** کے صدر میں جگہ دی، رہا **سنن قبلیہ** کا معاملہ تو انہیں فرائض کی تمہید سمجھنا چاہیے اور ان کا ذکر بھی آجائے گا، اسکے علاوہ دیگر مصلحتیں بھی بیان کی جا سکتی ہیں۔

تشریح احادیث اس باب کے تحت امام بخاری نے حضرت ابن عمر کی دو روایتیں ذکر کی ہیں، دونوں روایات میں سنن کا بیان ہے، پہلی روایت میں انہوں نے بتایا کہ ظہر، مغرب، عشاء اور جمعہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعتیں پڑھتے تھے اور بتایا کہ مغرب اور عشاء کے بعد سنتیں عموماً گھر پڑھتے تھے۔

البتہ فجر کی سنتیں، سنن قبلیہ ہیں اور یہ ایسا وقت ہے جس میں ابن عمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہیں جا سکتے تھے اس لیے دوسری روایت میں حضرت حفصہؓ کے حوالے سے نقل فرمایا کہ یہ سنتیں طلوع فجر کے فوراً بعد پڑھتے تھے اور ان میں قراءت ہلکی ہوتی تھی۔

قولہ: صلیت مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم الخ مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ فجر کی سنتوں میں تو میں ساتھ نہیں ہوتا تھا، بقیہ نمازوں میں ساتھ رہنا ممکن ہے مگر یہاں بھی معیت کے یہ معنیٰ نہیں کہ جماعت ہوتی تھی اور ابن عمر اس میں شریک ہوتے تھے کیونکہ وہ مغرب اور عشاء کے بعد کی نمازوں کے بارے میں یہ کہہ رہے ہیں کہ ان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں پڑھتے تھے اس لیے معیت کا مطلب صرف نماز پڑھنے میں اشتراک ہے کہ جس طرح آپ ان نمازوں کو پڑھتے تھے، میں بھی پڑھتا تھا۔ واللہ اعلم

[۲۹] بَابُ مَنْ لَمْ يَتَطَوَّعْ بَعْدَ الْمَكْتُوبَةِ

(۱۱۷۴) حَدَّثَنَا عَلِيُّ ابْنُ عَبْدِاللّٰهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو قَالَ سَمِعْتُ اَبَا الشَّعْثَاءِ جَابِرًا قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ ثَمَانِيًا جَمِيعًا وَسَبْعًا جَمِيعًا قُلْتُ: يَا أَبَا الشَّعْثَاءِ! اَظُنُّهُ اَخَّرَ الظُّهْرَ وَعَجَّلَ الْعَصْرَ وَعَجَّلَ الْعِشَاءَ وَاَخَّرَ الْمَغْرِبَ، قَالَ وَاَنَا اَظُنُّهُ (گذشتہ: ۵۴۳)

ترجمہ باب، فرض کے بعد سنتوں کو نہ پڑھنے کا بیان۔ عمرو بن دینار سے روایت ہے کہ میں نے ابوالشعثاء جابر بن زید سے سنا کہ میں نے ابن عباسؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ظہر عصر کی آٹھ رکعتیں اور مغرب وعشاء کی سات رکعتیں ایک ساتھ ملا کر پڑھیں، تو میں نے ابوالشعثاء سے کہا کہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کو آخر وقت تک مؤخر اور عصر کو اول وقت میں پڑھا ہوگا، اسی طرح عشاء کو اول وقت میں اور مغرب کو آخری وقت میں پڑھا ہوگا، تو ابوالشعثاء نے کہا کہ میں بھی یہی سمجھتا ہوں۔

مقصد ترجمہ سابق ترجمہ میں سنن بعدیہ کی تاکید بیان کرنے کے بعد اب اس ترجمہ میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فریضہ کے بعد کی سنتیں اگرچہ مؤکد ہیں کیونکہ پیغمبر علیہ السلام کا دوامی عمل اسکے مطابق رہا ہے، لیکن بعض مواقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا ترک بھی ثابت ہے، اس لیے ان کو واجب نہیں سنت قرار دیا جائے گا، کیونکہ سنت کا مطلب یہ ہے کہ جس پر مواظبت مع الترک مرة او مرتین ہو، اور واجب وہ ہے جس پر مواظبت من غیر ترک ہو، اس لیے فقہاء نے ان کو سنن راتبہ مؤکدہ قرار دیا ہے۔

تشریح حدیث روایت میں آیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر وعصر کی آٹھ رکعتوں کو اور مغرب وعشاء کی سات رکعتوں کو جمع کر کے پڑھا، جمع کرنے سے معلوم ہوا کہ ظہر کے بعد کی سنتیں اور مغرب کے

بعد کی سنتیں ترک کی گئیں کہ اگر ان کو پڑھا جائے تو دونوں نمازوں میں جمع نہیں، فصل ہو جائے گا، اس سے بخاری کا مقصد ثابت ہو گیا۔

یہ روایت باب الجمع في السفر بين المغرب والعشاء میں نمبر (۱۱۰۷) پر گذر چکی ہے اور وہاں بیان کیا جا چکا ہے کہ اس سے مراد جمع صوری ہے کہ یہاں ابن عباسؓ سے روایت کرنے والے ابو الشعثاء اور نسائی کی روایت میں خود ابن عباس بیان کر رہے ہیں کہ جمع کی صورت یہ ہوئی کہ ظہر کو آخر وقت تک مؤخر کر دیا اور عصر کو عصر کے اول وقت میں پڑھ لیا، اسی طرح مغرب کو آخر وقت تک مؤخر کیا اور عشاء کو اول وقت میں پڑھ لیا تو جمع صوری کی بات متعین ہو گئی۔

یہاں امام بخاری نے حضرت ابن عباس کی روایت سے سنن بعدیه کا ترک ہونا ثابت کیا ہے، کتاب الحج میں مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو جمع کر کے پڑھنے کے ابواب آئیں گے، وہاں امام بخاری ایک ترجمہ دیں گے باب من جمع بينهما ولم يتطوع اور اس کے تحت ابن عمر کی روایت آئے گی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب اور عشاء کی نماز کو جمع کر کے پڑھا اور اس میں تصریح ہے لم يسبح بينهما ولا على اثر واحدة منهما کہ آپ نے ان دونوں نمازوں کے درمیان سنن نہیں پڑھی اور نہ ان کے بعد سنن کو ادا کیا، مگر یہاں امام بخاری نے ابن عباس کی روایت سے استدلال کیا ہے جس نے ثمانيا جميعا اور سبعا جميعا کی تعبیر اختیار کی ہے، طریقۂ استدلال بیان کیا جا چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

[۳۰] بَابُ صَلَاةِ الضُّحٰى فِي السَّفَرِ

(۱۱۷۵) حدثنا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ تَوْبَةَ عَنْ مُوَرِّقٍ قَالَ قُلْتُ لِابْنِ عُمَرَ أَتُصَلِّي الضُّحٰى قال لا قُلْتُ فَعُمَرُ قَالَ لَا، قُلْتُ فَأَبُوبَكْرٍ قال لا، قُلْتُ فَالنَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسلم قال، لا إخاله. (گذشتہ:۷۷)

(۱۱۷۶) حدثنا آدمُ قال حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي لَيْلٰى يَقُوْلُ مَا حَدَّثَنِي اَحَدٌ اَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عليه وسلم يُصَلِّي الضُّحٰى غَيْرُ أُمِّ هَانِئٍ فَإِنَّهَا قَالَتْ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ بَيْتَهَا يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ فَاغْتَسَلَ وَصَلّٰى ثَمَانِيَ رَكَعَاتٍ فَلَمْ اَرَ صَلٰوةً قَطُّ اَخَفَّ مِنْهَا غَيْرَ اَنَّهُ يُتِمُّ الرُّكُوْعَ وَالسُّجُوْدَ. (گذشتہ:۱۱۰۳)

ترجمہ باب سفر میں چاشت کی نماز پڑھنے کا بیان۔ مورق سے روایت ہے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کیا آپ چاشت کی نماز پڑھتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ نہیں، میں نے کہا کہ حضرت عمر پڑھتے تھے؟ تو فرمایا نہیں، میں نے کہا ابوبکرؓ پڑھتے تھے؟ تو فرمایا نہیں، میں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تھے؟ تو فرمایا میرا خیال ہے کہ

نہیں پڑھتے تھے۔عبدالرحمٰن بن ابی لیلی کہتے تھے کہ حضرت ام ہانیؓ کے علاوہ ہم سے کسی نے یہ بیان نہیں کیا کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو چاشت کی نماز پڑھتے دیکھا ہو، کیونکہ ام ہانی نے کہا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ والے دن ان کے گھر تشریف لائے اور غسل کیا اور آپ نے آٹھ رکعت نماز پڑھی، چنانچہ میں نے آپ کو کبھی اتنی ہلکی پھلکی نماز پڑھتے نہیں دیکھا، مگر یہ کہ آپ رکوع وسجود کو تمامیت کے ساتھ ادا کرتے تھے۔

مقصد ترجمہ امام بخاری نے تطوعات کے سلسلے میں ترتیب زمانی کے مطابق ابواب منعقد کیے ہیں، چنانچہ فجر کی سنتوں کے بعد صلاۃ الضحی سے متعلق ابواب ذکر کررہے ہیں اور اس کے بعد ظہر کی سنتوں وغیرہ سے متعلق ابواب لائیں گے۔

انہوں نے صلاۃ الضحی سے متعلق تین باب منعقد کیے ہیں جن میں پہلا باب سفر میں صلاۃ الضحی سے متعلق ہے، دوسرے باب میں اس کا غیر موکد ہونا بیان کیا ہے اور تیسرا باب حضر میں صلاۃ الضحی سے متعلق ہے، تینوں ابواب کا حاصل یہ ہوا کہ امام بخاری سفر وحضر میں صلاۃ الضحی کو ثابت مانتے ہیں اور اس کو غیر موکد قرار دینا چاہتے ہیں۔

تشریح حدیث اول پہلی روایت حضرت ابن عمر کی ہے، مؤرق نے حضرت ابن عمر سے پوچھا کہ آپ چاشت کی نماز پڑھتے ہیں تو فرمایا نہیں، پوچھا کہ حضرت عمر پڑھتے تھے؟ فرمایا نہیں، پوچھا کہ حضرت ابوبکر پڑھتے تھے، فرمایا نہیں، پوچھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تھے تو فرمایا، میں یہ سمجھتا ہوں کہ نہیں پڑھتے تھے۔

عجیب بات ہے کہ ترجمہ ہے صلاۃ الضحی في السفر، اور جو روایت ثبوت کے لیے پیش کی ہے اس سے صاف انکار معلوم ہورہا ہے، ابن بطال کہتے ہیں کہ کاتب کی غلطی سے روایت کی جگہ بدل گئی، روایت کی اصل جگہ اگلا باب من لم یصلي الضحی معلوم ہوتی ہے۔کسی نے کہا کہ صلاۃ الضحی في السفر کا مطلب ہے ہل تصلی فیه ام لا ؟ مطلب یہ ہوا کہ ترجمہ کا مطلب صلاۃ الضحی کا اثبات نہیں بلکہ صلاۃ الضحی کے بارے میں یہ سوال قائم کرنا ہے کہ اس کو پڑھا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ ابن عمر کی روایت نفی کے لیے اور ام ہانی کی روایت اثبات کے لیے پیش کردی، کسی نے کہا کہ صلاۃ الضحی کے سلسلے میں روایات میں تعارض تھا اس لیے بخاری نے نفی کی روایت کو سفر پر اور اثبات کی روایت کو حضر پر محمول کرکے تطبیق کی صورت بیان کردی وغیرہ وغیرہ۔

لیکن ہمارے خیال میں بہت آسان صورت یہ ہے کہ بخاری صلاۃ الضحی کو ثابت مان رہے ہیں اور غیر موکد کہہ رہے ہیں، ابن عمر کی روایت سے اس کا غیر موکد ہونا بیان کردیا، اور ام ہانی کی روایت سے اسکا پڑھنا ثابت کردیا، اور چونکہ ام ہانی کی روایت، فتح مکہ کے سفر سے متعلق ہے، اس لیے سفر میں صلاۃ الضحی کا پڑھنا ثابت ہوگیا۔

اور یہ کہ ابن عمر کی روایت سے غیر موکد ہونا کیسے ثابت ہوگا، وہ تو سرے سے نفی کررہے ہیں تو اس کی صورت یہ

ہے کہ حضرت ابن عمر کی روایت کو صلاۃ الضحی کی مطلق نفی پر محمول نہ کیا جائے جیسا کہ حافظ ابن حجر طویل بحث کے بعد حضرت ابن عمر کی روایت میں صلاۃ الضحی کی مشروعیت کی نفی کر رہے ہیں نفس الامر میں پڑھنے کی نفی نہیں کر رہے ہیں، یا یہ مطلب ہے کہ وہ پابندی سے پڑھنے کی یا کسی اور صفت کی نفی کر رہے ہیں جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کے بارے میں ہے کہ انہوں نے کچھ لوگوں کو صلاۃ الضحی پڑھتے دیکھا تو فرمایا "**ان کان لا بد ففی بیوتکم**" کہ اگر پڑھنا ہی ہے تو اس کو گھروں میں پڑھنا چاہئے۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے بارے میں یہ تفصیل ذہن میں ہو تو سمجھا جا سکتا ہے کہ ان کی روایت سے بخاری نے صلاۃ الضحی کا غیر موکد ہونا بیان کیا ہے۔

تشریح روایت دوم پھر ام ہانی کی دوسری روایت سے صلاۃ الضحی کے مسنون ہونے کا ثبوت پیش کر دیا۔ عبد الرحمن بن ابی لیلی کہتے ہیں کہ مجھے صلوۃ الضحی کے مسئلہ میں صرف ام ہانی کا ایک بیان ملا ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ فتح مکہ والے دن رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر تشریف لائے، غسل کیا اور مختصر قراءت اور رکوع وسجود کی تمامیت کے ساتھ آٹھ رکعتیں پڑھیں، بعض طرق میں یہ اضافہ بھی ہے کہ ام ہانی نے اس موقع پر سوال کیا ما هذه الصلوة ؟ تو آپ نے فرمایا هذه صلاة الضحى، یہ چاشت کی نماز ہے۔ ام ہانی کی روایت سے سفر کے دوران صلاۃ الضحی کی مشروعیت، بلکہ مستحب یا مسنون ہونا ثابت ہو گیا۔

البتہ جن لوگوں نے اس کی مشروعیت سے انکار کیا ہے یا یہ کہا ہے کہ اس وقت نماز پڑھنے کا کوئی سبب ہو تو پڑھی جا سکتی ہے، کسی سبب کے بغیر پڑھنا مشروع نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ صلاۃ الفتح تھی، یعنی فتح مکہ کے بعد شکر کے طور پر پڑھی گئی تھی اور وقت چونکہ ضحیٰ کا تھا اس لیے اس کو صلاۃ الضحی کہہ دیا گیا یا سمجھ لیا گیا، لیکن یہ بات کمزور ہے کیونکہ صحابہٴ کرام کی ایک بڑی جماعت صلاۃ الضحی کی مشروعیت کی قائل ہے، حاکم نے اس موضوع پر مستقل ایک رسالہ لکھا ہے اور اس میں بیس صحابہء کرام سے صلاۃ الضحی کی روایات نقل کی ہیں اسی موضوع پر سیوطی کا رسالہ ہے جس میں متعدد صحابہء کرام سے صلاۃ الضحی کی روایات بھی ذکر کی ہیں، قرآن کریم کی بعض آیات سے بھی استدلال ہے اور **پڑھنے والے صحابہ کرام کے نام بھی ذکر کئے ہیں، اس لیے جمہور فقہا اور محدثین اس کی مشروعیت بلکہ استحباب اور سنیت کے قائل ہیں۔ اور ان کے نزدیک طلوع کا وقت مکروہ ختم ہونے کے بعد سورج کے زوال تک اس کا وقت ہے، نیز یہ کہ اس کو اول وقت میں پڑھ لیا جائے تو اس کا نام اشراق ہے اور موخر کر کے پڑھا جائے تو اس کا نام صلاۃ الضحی ہے۔**

صوفیاء کے نزدیک دو نمازیں لیکن صوفیاء کرام کہتے ہیں کہ طلوع کا وقت مکروہ ختم ہونے کے بعد دو نمازیں ہیں، ربع نہار تک پڑھی جانے والی نماز اشراق ہے اور ربع نہار سے زوال تک پڑھی جانے والی نماز صلاۃ الضحی ہے، صوفیاء کرام کے اس مسلک کے بارے میں اگر چہ مولانا بحر العلوم نے رسائل

الارکان میں لکھا ہے ''وهذا التحديد مشكل من جهة الاستدلال بالحديث'' لیکن صوفیاء کا مستدل حضرت علی کی وہ روایت ہے جسے عاصم بن حمزہ نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

''سألنا عليا عن تطوع النبي صلى الله عليه وسلم بالنهار فقال كان اذا صلى الفجر أمهل حتى اذا كانت الشمس من ههنا يعني من المشرق مقدارها من صلاة العصر من ههنا قبل المغرب قام فصلى ركعتين ثم يمهل حتى اذا كانت الشمس من ههنا يعني من قبل المشرق مقدارها من صلاة الظهر من ههنا يعني من المغرب قام فصلّى اربعا الى اخر الحديث (رواه احمد وارباب السنن إلا أبا داؤد وحسنه الترمذی).

عاصم بن حمزہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت علیؓ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دن کی نوافل کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا کہ آپ فجر کی نماز کے بعد توقف فرماتے، یہاں تک کہ جب سورج مشرق کی سمت میں وہاں آجاتا جہاں سمت مغرب میں عصر کی نماز کے وقت ہوتا ہے تو دو رکعت پڑھتے، پھر توقف فرماتے یہاں تک کہ جب سورج مشرق کی سمت میں وہاں آجاتا جہاں سمت مغرب میں ظہر کے وقت ہوتا ہے تو چار رکعت پڑھتے۔

عاصم بن حمزہ کی اس روایت سے طلوع کے وقت مکروہ کے بعد سے زوال کے درمیان دو نمازوں کا ثبوت واضح ہے، عاصم بن حمزہ پر گو کلام کیا گیا ہے لیکن یحیی بن معین اور علی بن مدینی نے ان کی توثیق کی ہے اور ترمذی نے روایت کو حسن قرار دیا ہے، اس لیے حضرات صوفیاء کا روایت سے استدلال بالکل صحیح ہے ولنعم ما وفقوا به. والله اعلم

[۱۳۱] بابُ مَنْ لَمْ يُصَلِّ الضُّحىٰ ورَآهُ وَاسِعاً

(۱۱۷۷) حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ ابِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه وسلم سَبَّحَ سُبْحَةَ الضُّحى وَإِنِّي لَأُسَبِّحُهَا. (گذشتہ: ۱۱۲۸)

ترجمہ باب، جو صلاۃ الضحی نہ پڑھے اور اس کے ترک کی گنجائش سمجھے۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھتے نہیں دیکھا اور میں البتہ اس کو پڑھتی ہوں۔

مقصد ترجمہ **صلاۃ الضحی سے متعلق یہ دوسرا باب ہے، مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ صلوۃ الضحی میں فعل اور ترک دونوں کی گنجائش ہے، یعنی اگر کوئی شخص چاشت کی نماز بالکل نہ پڑھے یا پابندی سے نہ پڑھے تو عمل خیر کو ترک کرنے کا الزام نہیں دیا جائے گا، بلکہ دونوں باتیں درست ہیں، کرے تو خیر ہے نہ کرے تو گرفت نہیں۔**

تشریح حدیث حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صلاۃ الضحی پڑھتے نہیں دیکھا مگر میں پڑھتی ہوں، سوال یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کیوں پڑھتی ہیں؟ ظاہر ہے کہ اگرچہ انہوں نے اپنی آنکھ سے نہیں دیکھا تھا، لیکن دوسرے ذرائع سے انہیں آپ کا پڑھنا معلوم ہوا تھا، عمل محبوب تھا اس لیے انہوں نے

اختیار فرمالیا۔

اصل یہ ہے کہ اس سلسلے میں حضرت عائشہؓ سے مختلف روایات ہیں، مسلم اور ابن ماجہ وغیرہ کی ایک روایت میں ہے کہ "کان النبي صلی اللہ علیه وسلم یصلي الضحی اربع رکعات ویزید ما شاء اللہ کہ آپ صلاۃ الضحی چار رکعت پڑھتے تھے اور اس میں اضافہ بھی کر لیتے تھے، مسلم کی دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ سے آپ کی صلاۃ الضحی کے بارے میں سوال کیا گیا تو جواب دیا، لا ،إلا ان یجیء من مغیبه ،یعنی یہ فرمایا کہ عام طور پر نہیں پڑھتے تھے لیکن اگر سفر سے واپس آتے تو پڑھتے تھے۔

ان روایات میں تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ جس روایت میں چار رکعت پڑھنے کی بات ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پابندی سے نہ سہی لیکن پڑھنا ثابت ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے خود دیکھا تھا، خود دیکھنے کی تو انہوں نے نفی کی ہے، اس لیے مطلب یہ ہوا کہ دوسرے ذرائع سے معلوم ہوا اور چونکہ انہیں یہ بھی معلوم ہوا تھا کہ آپ کا یہ عمل سفر سے واپسی کے موقع پر ہوا تھا اس لیے انہوں نے " إلا ان یجیء من مغیبه " بھی بیان کر دیا گویا "یصلی الضحی اربعا" [illegible] تھا اس میں سفر سے واپسی کی قید لگادی۔

امام بخاری کا مقصد بہر صورت ثابت ہوگیا کہ اس نماز کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پابندی نہیں کی، لیکن بعض اوقات میں پڑھی ہے، اس لیے پڑھنا بھی ثابت ہے، اور ترک بھی ثابت ہے۔ واللہ اعلم

[۳۳] بابُ صَلٰوةِ الضُّحیٰ فِی الْحَضَرِ قَالَهُ عِتْبَانُ ابْنُ مَالِکٍ عَنِ النَّبِیِّ صلی اللہ علیه وسلم

(۱۱۷۸) حدثنا مُسْلِمُ بْنُ اِبْرَاهِیْمَ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبَّاسٌ الْجُرَیْرِیُّ عَنْ اَبِی عُثْمَانَ النَّهْدِیِّ عَنْ اَبِی هُرَیْرَةَ قَالَ اَوْصَانِی خَلِیْلِی صلی اللّٰهُ عَلَیه وسلم بِثَلَاثٍ لَا اَدَعُهُنَّ حَتّٰی اَمُوْتَ صَوْمُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ مِنْ کُلِّ شَهْرٍ وَصَلٰوةُ الضُّحٰی وَنَوْمٌ عَلٰی وِتْرٍ.

(آئندہ: ۱۹۸۱)

(۱۱۷۹) حدثنا عَلِیُّ ابْنُ الْجَعْدِ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ اَنَسِ بْنِ سِیْرِیْنَ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسَ بْنَ مَالِکٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْاَنْصَارِ وَکَانَ ضَخْمًا لِلنَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِنِّی لَا اَسْتَطِیْعُ الصَّلٰوةَ مَعَکَ ، فَصَنَعَ لِلنَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسلم طَعَاماً فَدَعَاهُ اِلٰی بَیْتِهٖ وَنَضَحَ لَهٗ طَرَفَ حَصِیْرٍ بِمَاءٍ فَصَلّٰی عَلَیْهِ رَکْعَتَیْنِ ، وَقَالَ فُلَانُ بْنُ فُلَانِ بْنِ الْجَارُوْدِ لِاَنَسِ بْنِ مَالِکٍ اَکَانَ النَّبِیُّ صلی اللہ علیه وسلم یُصَلِّی الضُّحٰی فَقَالَ مَا رَاَیْتُهٗ صَلّٰی غَیْرَ ذَالِکَ الْیَوْمِ .

(گذشتہ: ۶۷۰)

ترجمہ باب، حضر میں چاشت کی نماز پڑھنے کا بیان۔ یہ بات حضرت عتبان بن مالک نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ مجھکو میرے دلی دوست حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے تین باتوں کا حکم دیا میں موت کے وقت تک ان کو نہیں چھوڑوں گا، ایک ہر مہینے کے تین روزہ رکھنا، دوسرے چاشت کی نماز پڑھنا اور تیسرے وتر پڑھ کر سونا۔ انس بن سیرین سے روایت ہے کہ میں نے حضرت انس بن مالک سے سنا، انہوں نے کہا کہ قبیلۂ انصار کے ایک شخص نے جو بھاری بدن کے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں آپ کے ساتھ نماز میں شرکت پر قادر نہیں ہوں، چنانچہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کھانا تیار کیا اور آپ کو اپنے گھر آنے کی دعوت دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے چٹائی کے ایک ٹکڑے کو پانی سے دھو کر نرم اور صاف کیا، پھر آپ نے اس پر دو رکعتیں پڑھیں۔ اور عبد الحمید بن منذر ابن جارود نے حضرت انسؓ سے پوچھا کہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی نماز پڑھتے تھے تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے اس دن کے علاوہ آپ کو چاشت کی نماز پڑھتے نہیں دیکھا۔

مقصد ترجمہ صلاۃ الضحی سے متعلق یہ تیسرا باب ہے، اس میں امام بخاری نے اپنا رجحان واضح کر دیا کہ چاشت کی نماز حضر میں یعنی اپنے شہر میں رہتے ہوئے بھی ثابت ہے، تینوں ابواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ صلاۃ الضحی سفر و حضر دونوں میں ثابت ہے اور موکد نہیں ہے، پڑھی جائے تو بہتر ہے، نہ پڑھی جائے تو مواخذہ نہیں۔

قاله عتبان الخ یہ تعلیق مسند احمد میں موصولاً ان الفاظ میں مذکور ہے انه علیه السلام صلی في بیته سبحة الضحی فقاموا وراءه وصلوا بصلاته کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے گھر میں چاشت کی نماز پڑھی، اور اہل خانہ ان کے پیچھے کھڑے ہو گئے اور انہوں نے آپ کی اقتداء میں یہ نماز ادا کی۔

تشریح حدیث اول اس باب کے تحت امام بخاری نے دو روایتیں ذکر کی ہیں، پہلی روایت حضرت ابو ہریرہ کی ہے کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین باتوں کی وصیت کی یعنی تاکیدی حکم دیا اور میں ان کو مرتے دم تک نہیں چھوڑوں گا، ظاہر ہے کہ وصیت ایسی چیزوں کی کی جاتی ہے جو موصی لہ کے حق میں اہم ہوں اور چونکہ ان تینوں چیزوں میں صلوۃ الضحی کی بھی تاکید ہے اس لیے حضر میں اس کی اہمیت ثابت ہو گئی، وہ تینوں چیزیں یہ ہیں۔

صوم ثلثة ایام الخ ہر مہینے میں تین دن کے روزے، یعنی ہر مہینے میں ایام بیض کے تین روزے رکھنے کا اہتمام کرنا، تاکہ طبیعت روزے کی عادی رہے اور رمضان میں فرض کی ادائیگی آسان ہو اور تاکہ صوم دہر کا ثواب ملے کیونکہ شریعت میں الحسنة بعشر امثالها کا اصول ہے۔

وصلاۃ الضحی ور کعتی الضحی یعنی چاشت کی دو رکعتیں پڑھنے کی تاکید کی کہ یہ رکعتیں جسم انسانی کے جوڑوں پر۔ جن کی تعداد ۳۶۰ ہے۔ واجب ہونے والے صدقہ کے لیے کفایت کرتی ہے

ویجزی عن ذلک رکعتا الضحی، اور اگر دو سے زیادہ پڑھنے کی توفیق ہو تو وہ اور بہتر ہے، اسی جز سے امام بخاری کا ترجمة الباب ثابت ہے۔

ونوم علی وتر تیسری بات یہ ہے کہ سونے سے پہلے وتر پڑھنے کی تاکید ہے، یہ اس لیے کہ حضرت ابوہریرہ کا رات کے وقت حدیث پاک کو یاد کرنے اور پڑھنے کا معمول تھا، اس لیے انہیں قیام لیل کے بجائے صلاۃ الضحی کا تاکیدی حکم دیا گیا، اسی طرح کا حکم مسلم شریف میں حضرت ابوالدرداءؓ کو اور نسائی شریف کی روایت میں حضرت ابوذرؓ کو بھی دیا گیا ہے، اس کی وجہ شارحین یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ لوگ نادار اور فقراء میں تھے، اس لیے انہیں عبادات بدنیہ میں جو سب سے اشرف عبادات ہیں یعنی نماز اور روزہ، ان کا حکم دیا گیا۔

تشریح حدیث دوم دوسری روایت حضرت انسؓ بن مالک کی ہے جو هل يصلي الامام بمن حضر میں ۶۷۰ پر گزر چکی ہے کہ حضرت عتبانؓ بن مالک نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرا بدن بہت بھاری ہے اور میں مسجد میں آنے پر قادر نہیں ہوں، اگر آپ میرے گھر تشریف لائیں اور وہاں کسی جگہ نماز پڑھ دیں تو میں اس جگہ کو مسجد بیت بنالوں، چنانچہ انہوں نے کھانا تیار کیا، آپ تشریف لائے اور دو رکعت نماز پڑھی۔

اس موقع پر عبدالحمید بن المنذر بن الجارود نے حضرت انسؓ سے سوال کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ الضحی پڑھا کرتے تھے؟ یعنی چونکہ یہ ضحیٰ کا وقت ہوا کرتا تھا اور یہ نماز ان لوگوں کے درمیان مشہور اور متعارف تھی، اس لیے یہ سوال ان کے ذہن میں آیا، اس پر حضرت انسؓ نے فرمایا کہ اس دن کے علاوہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صلاۃ الضحی پڑھتے نہیں دیکھا۔

حضرت انسؓ نے اس دن کے علاوہ دیکھنے کی جو نفی کی ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ گو میں نے براہِ راست اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا لیکن مختلف حضرات اس کو نقل کرتے ہیں اس لیے وہ ثابت ہے، نیز چونکہ یہ مدینہ طیبہ کا واقعہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عتبانؓ کے گھر جا کر چاشت کے وقت نماز پڑھی اس لیے حضر میں صلاۃ الضحی کا پڑھنا ثابت ہو گیا، جو امام بخاری کا مقصد ہے۔ واللہ اعلم

(۳۴) بابُ الرَّكعتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ

(۱۱۸۰) حدثنا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ حَفِظْتُ مِنَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم عَشْرَ رَكَعَاتٍ، رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ، وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَهَا، وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ فِي بَيْتِهِ، وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ فِي بَيْتِهِ، وَرَكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلاةِ الصُّبْحِ وَكَانَتْ سَاعَةً لا يُدْخَلُ عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِيهَا (گذشتہ: ۹۳۷)

(۱۱۸۱) حَدَّثَنِي حَفْصَةُ اَنَّهُ كَانَ اِذَا اَذَّنَ الْمُوَذِّنُ وَطَلَعَ الْفَجْرُ صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ
(گذشتہ: ۹۳۷)

(۱۱۸۲) حدثنا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيٰى قَال حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ بْنِ مُحَمَّد بْنِ الْمُنْتَشِرِ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها اَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ لَا يَدَعُ اَرْبَعًا قَبْلَ الظُّهْرِ وَرَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْغَدَاةِ، تَابَعَهُ ابْنُ اَبِي عَدِيٍّ وعَمْرٌو عَنْ شُعْبَةَ.

ترجمہ [باب] ظہر سے پہلے دو رکعتیں پڑھنے کا بیان۔ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دس رکعتیں یاد رکھتا ہوں، ظہر سے پہلے دو رکعتیں، ظہر کے بعد دو رکعتیں، مغرب کے بعد اپنے گھر میں دو رکعتیں، عشاء کے بعد اپنے گھر میں دو رکعتیں، اور دو رکعتیں فجر کی نماز سے پہلے۔ اور یہ وہ وقت تھا جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کوئی نہیں جاتا تھا، مگر ام المومنین حضرت حفصہؓ نے مجھ سے بیان کیا کہ موذن جب اذان دے دیتا اور فجر نمودار ہو جاتی تو آپ یہ دو رکعتیں پڑھتے تھے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر سے پہلے کی چار رکعتوں کو اور فجر سے پہلے کی دو رکعتوں کو کبھی نہیں چھوڑتے تھے۔

مقصد ترجمہ امام بخاری تطوعات کے سلسلے میں ترتیب زمانی کے مطابق ابواب منعقد کر رہے ہیں، اس لیے چاشت کی نماز کے بعد ظہر کی سنن قبلیہ کا ترجمہ منعقد کیا، کہتے ہیں کہ یہ دو رکعتیں ہیں، غالبًا امام بخاری کا مسلک مختار امام شافعی اور امام احمد کی طرح دو ہی رکعت ہے، جبکہ حنفیہ کے یہاں یہ ایک سلام سے چار رکعتیں ہیں، رکعتوں کا چار ہونا اسی باب کی آخری روایت سے ثابت ہے جس میں حضرت عائشہؓ بڑی تاکید سے فرما رہی ہیں ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يدع اربعا قبل الظهر، رہا ایک سلام سے ہونا تو اس کے لیے ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حضرت ابوایوبؓ انصاری کی روایت ہے، اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن ابواب السماء۔

تشریح احادیث اس باب کے ذیل میں امام بخاری نے تین روایتیں ذکر کی ہیں، پہلی روایت میں حضرت ابن عمر نے دس رکعات بیان کی ہیں جنہیں سنن رواتب سمجھا گیا ہے اور ان کی تفصیل میں ظہر سے پہلے دو رکعتیں، ظہر کے بعد دو رکعتیں، مغرب کے بعد دو رکعتیں، عشاء کے بعد دو رکعتیں اور فجر سے پہلے دو رکعتیں بیان کی ہیں، پھر انہوں نے فجر کے بارے میں فرمایا کہ یہ ایسا وقت تھا جس میں کسی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضری کا موقع نہیں ملتا تھا اس لیے انہوں نے دوسری روایت حضرت حفصہؓ سے ذکر کر کے بتلایا کہ جب موذن فجر کی اذان دیتا اور فجر کا وقت ہو جاتا تو آپؐ دو رکعتیں پڑھتے تھے، بخاری کا مقصد ثابت ہو گیا کہ ظہر سے پہلے سنن کی تعداد دو رکعت ہے۔

اس کے بعد امام بخاری نے حضرت عائشہؓ سے تیسری روایت ذکر کی جس میں ظہر سے پہلے کی چار رکعتوں اور فجر

سے پہلے کی دو رکعتوں کے بارے میں تاکید کے ساتھ یہ مذکور ہے کہ انہیں آپ کبھی ترک نہیں فرماتے تھے، معلوم ہوا کہ یہ رکعتیں چار ہیں اور پیغمبر علیہ السلام کا چار رکعت پڑھنے کا یہ عمل مواظبت کے ساتھ ثابت ہے، اور چونکہ یہ اندرون حجرہ کا عمل ہے، اس لیے حضرت عائشہؓ کا بیان، حضرت ابن عمر کے بیان سے زیادہ وزنی اور مستند ہے، اس لیے حنفیہ نے اس کو ترجیح دی ہے۔

لیکن عجیب بات ہے کہ امام بخاری نے اپنے مسلک مختار یعنی دو رکعت کے خلاف، چار رکعت کی روایت بھی یہاں ذکر کی ہے جبکہ ان کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنے مسلک مختار کے علاوہ دوسری رائے کا ذکر پسند نہیں کرتے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تطوع کا معاملہ ہے جس میں توسع ہے، اس لیے شاید یہ اشارہ مقصود ہو کہ اگر کوئی دو رکعت کے بجائے چار رکعت پڑھتا ہے تو اس کی بھی گنجائش ہے۔ واللہ اعلم

(۳۵) بابُ الصَّلاۃ قَبلَ الْمَغْرِبِ

(۱۱۸۳) حدثنا اَبُوْ مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُالْوَارِثِ عَنِ الْحُسَيْنِ وَهُوَ الْمُعَلِّمُ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ بُرَيْدَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُاللّٰهِ الْمُزَنِي عَنِ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ صَلُّوا قَبْلَ صَلٰوةِ الْمَغْرِبِ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ لِمَنْ شَاءَ ، كَرَاهِيَةَ اَنْ يَّتَّخِذَهَا النَّاسُ سُنَّةً . (آئندہ: ۷۳۶۷)

(۱۱۸۴) حدثنا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ يَزِيْدَ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيْدُ بْنُ اَبِي اَيُّوبَ قَالَ حَدَّثَنِي يَزِيْدُ بْنُ اَبِي حَبِيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ مَرْثَدَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ الْيَزَنِي قَالَ اَتَيْتُ عُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ الْجُهَنِي اَلَا اُعَجِّبُكَ مِنْ اَبِي تَمِيْمٍ يَرْكَعُ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلٰوةِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ عُقْبَةُ اِنَّا كُنَّا نَفْعَلُهُ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم ، قُلْتُ فَمَا يَمْنَعُكَ الْاٰنَ ، قَالَ الشُّغْلُ .

ترجمہ [باب] مغرب میں فرض سے پہلے نفل نماز پڑھنے کا بیان۔ حضرت عبداللہ مزنی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا، مغرب سے پہلے نماز پڑھو، اور تیسری مرتبہ میں آپ نے صلوا قبل المغرب کے ساتھ لمن شاء کا اضافہ کیا، کہ جس کا دل چاہے وہ مغرب سے پہلے نماز پڑھ لے، یہ اضافہ آپ نے اس ناگوار اندیشہ کی وجہ سے کیا کہ لوگ اس کو سنت نہ سمجھ لیں۔ مرثد بن عبداللہ یزنی کہتے ہیں کہ میں حضرت عقبہ بن عامر جہنی کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں آپ کو ابو تمیم کی ایک حیرت انگیز بات نہ بتاؤں کہ وہ مغرب سے پہلے دو رکعتیں پڑھتے ہیں تو حضرت عقبہ نے فرمایا کہ بے شک ہم لوگ اس عمل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کیا کرتے تھے، میں نے عرض کیا کہ پھر کیا مانع پیش آ گیا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ مشغولیت!

مقصد ترجمہ ترتیب زمانی کے مطابق ظہر کی سنن کے بعد، عصر کی سنن قبلیہ کے بارے میں باب منعقد کرنا تھا، لیکن امام بخاری نے ان کے بارے میں باب منعقد نہیں کیا، اگرچہ اس سلسلے میں حضرت ابن عمر کی روایت

رحم الله امرأ صلى قبل العصر اربعا (ابوداؤد، ترمذی) اور دوسری روایات موجود ہیں مگر وہ بخاری کی شرط کے مطابق نہیں ہیں، تاہم وہ چاہتے تو اس کو بین کل أذانين صلاة سے ثابت کر سکتے تھے، مگر انہوں نے یہ باب منعقد نہیں کیا۔ اور اب وہ ظہر کے بعد مغرب سے پہلے کی دو رکعتوں کے سلسلے میں باب منعقد کر رہے ہیں، مقصد معلوم ہوتا ہے ان کی مشروعیت یا اباحت کا بیان؛ اس لیے کہ ترجمہ میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جسے سنیت یا استحباب کا اشارہ سمجھا جائے۔

نیز یہ کہ امام بخاری نے یہی روایت کتاب الاعتصام بالكتاب والسنة میں باب نهي النبي صلى الله عليه وسلم على التحريم الاما تعرف اباحته الخ کے تحت بھی ذکر کی ہے وہاں باب کا مقصد یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نہی، تحریم پر اور آپ کا امر وجوب پر محمول کیا جائے گا اور یہ کہ سیاق وسباق سے یا دلالت حال سے یا کسی اور دلیل سے اباحت ثابت ہو تو ان چیزوں کو اباحت پر محمول کیا جائے گا، پھر اس باب کے ذیل میں کئی روایات ذکر کی ہیں جن میں ایک روایت صلوا قبل المغرب، قال في الثالثة لمن شاء، خشية ان يتخذها الناس سنة بھی ہے، وہاں حافظ ابن حجر اور علامہ عینی فرماتے ہیں وموضع الترجمة منه قوله في اخره لمن شاء، فان فيه اشارة الى ان الامر حقيقة في الوجوب فلذلك اردفه بما يدل على التخيير بين الفعل والترك، یعنی مقصد "لمن شاء" سے ثابت ہے اس لیے کہ اس میں یہ اشارہ ہے کہ صیغۂ امر اصالةً وجوب کے لیے ہوتا ہے، اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں "لمن شاء" فرمادیا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہاں وجوب مراد نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مغرب سے پہلے کی دو رکعتوں کے بارے میں فعل وترک دونوں کا اختیار ہے اور اسی کا نام اباحت ہے، معلوم ہوا کہ امام بخاری ان رکعتوں کے بارے میں صرف اباحت کے قائل ہیں۔

تشریح روایت اول اس باب کے ذیل میں امام بخاری نے دو روایتیں ذکر کی ہیں، پہلی روایت عبداللہ بن مغفل مزنی کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صلوا قبل المغرب مغرب سے پہلے کی نماز کے بارے میں بصیغۂ امر صلوا فرمایا گیا ہے، اور یہ حکم ایک سے زائد بار دہرایا گیا ہے، مگر تیسری مرتبہ میں اس حکم کے ساتھ "لمن شاء" کا اضافہ فرمادیا ہے جس کا مطلب ہوا فعل وترک میں اختیار دینا یعنی یہ واضح کر دینا کہ اس وقت نماز پڑھنا جائز اور مباح ہے، اسی طرح کی بات ابن جوزی نے بين كل أذانين صلاة کی تشریح میں فرمائی ہے کہ اس حدیث کا فائدہ یہ ہے کہ اذان سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ جس فریضہ کے لیے اذان کہی ہے اذان کے بعد اس فریضہ کے علاوہ کسی اور نماز کی اجازت نہیں جب کہ اقامت کے بارے میں خود آپ نے فرمایا اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة إلا المكتوبة، اس لیے بين كل أذانين صلاة کہہ کر یہ تنبیہ مقصود ہے کہ اذان واقامت کے درمیان نوافل پڑھنا جائز اور مباح ہے۔

عہد رسالت کی تفصیلات سے بھی اباحت ہی معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ جو صحابۂ کرام ان رکعتوں کو عمل میں لاتے تھے انہوں نے بھی مشغولیت کے سبب ان کو ترک کر دیا تھا، ائمہ اربعہ کے نزدیک بھی اباحت ہی معلوم ہوتی ہے، تفصیلی بحث باب بین الاذان والاقامۃ میں حدیث نمبر ۶۲۴ کے تحت گذر چکی ہے۔ اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ مالکیہ اور حنفیہ کے یہاں کراہت کا قول بھی ہے، لیکن ہمارے خیال میں اباحت کا قول راجح ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ابن ہمام نے قنیۃ الفتاوی سے نقل کیا ہے اور لا اقل من الاباحۃ فرمایا ہے، صاحب قنیۃ الفتاویٰ اگرچہ فروع میں حنفی ہیں، مگر وہ معتزلی ہیں، اور معتزلہ سے لیتے رہتے ہیں، اس لیے ان کی بات پر پورا اعتماد کرنا مشکل ہے، لیکن یہ بات چونکہ ابن ہمام نے لی ہے اس لیے اس کو معتبر ہی قرار دیا جائے گا۔

روایت کے بارے میں علامہ کشمیری کی تحقیق

یہ تو ہوئی روایت کے مضامین کی تشریح، لیکن اس روایت کے الفاظ کے بارے میں علامہ کشمیری کی تحقیق یہ ہے کہ صلوا قبل المغرب کے الفاظ پیغمبر علیہ السلام کے نہیں ہیں، آپ کے اصل الفاظ تو بین کل أذانین صلاۃ ہیں، جن کا مقصد یہ بیان کرنا تھا کہ اذان واقامت کے درمیان نماز کا صحیح وقت ہے اور اس وقت نوافل ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن کسی راوی نے اس عام حکم کو مغرب پر منطبق کر کے اپنے الفاظ میں صلوا قبل المغرب بیان کر دیا، راوی کا اسطرح بیان کرنا غلط بھی نہیں ہے کہ انہوں نے یہی سمجھا کہ جب ہر اذان واقامت کے درمیان نماز ہے تو مغرب کا بھی یہی حکم ہے، حضرت علامہ کشمیریؒ اس تحقیق کے لیے قرائن بھی ذکر فرماتے تھے۔

(۱) پہلا قرینہ یہ ہے کہ یہ دونوں تعبیریں۔ بین کل أذانین صلاۃ اور صلوا قبل المغرب. عبدالله بن بريدة قال حدثني عبدالله بن المغفل المزني کی سند سے آ رہی ہیں، اور عبداللہؓ کے دو تلمیذ جریری اور کہمس بين كل أذانين صلاة نقل کر رہے ہیں اور ایک تلمیذ حسین المعلم صلوا قبل المغرب نقل کر رہے ہیں۔

(۲) دوسرا قرینہ یہ ہے کہ دونوں روایتوں کا انداز ایک ہی ہے کہ بین کل أذانين صلاۃ کو بھی کئی مرتبہ تکرار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور صلوا قبل المغرب کو بھی۔

(۳) نیز یہ کہ دونوں جگہ تیسری مرتبہ میں یا تیسری مرتبہ کے بعد لمن شاء کی قید کا اضافہ ہے۔

ان قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ الفاظ اگرچہ مختلف ہیں مگر روایت ایک ہی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اصل الفاظ بين كل أذانين صلاۃ ہیں۔

چنانچہ ابو بکر الاثرم نے اپنی کتاب "ناسخ الحدیث ومنسوخہ" میں اس روایت پر جو بحث کی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں روایتوں کو الگ الگ نہیں بلکہ ایک سمجھ رہے ہیں اور جب روایت ایک ہی ہے تو اس پر اس طرح غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اصل الفاظ کیا تھے اور الفاظ میں اتنا تنوع کیسے ہوا؟

پھر اس کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ مسند بزار اور دارقطنی میں بین کل أذانین صلاۃ إلاالمغرب نقل کیا گیا ہے، استثناء والی اس روایت پر گو کلام کیا گیا ہے لیکن جن محدثین نے کلام کیا تھا، دیگر محدثین نے اس کا جواب دے دیا ہے اور روایت کو موضوع کہنا غلط ہے اور وہ محدثین کے اصول کے مطابق قابل قبول ہے، اس لیے اب اس موضوع سے متعلق روایات میں تین طرح کے الفاظ ہو گئے، ایک عام روایت بین کل أذانین صلاۃ ، دوسرے اس عام حکم کو مغرب پر منطبق کر کے صلوا قبل المغرب اور تیسرے اس حکم عام سے مغرب کا استثناء کر کے بین کل أذانین صلاۃ الاالمغرب۔

اس لیے خیال یہ گزرتا ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ اصل روایت تو وہی ہے جس میں اذان واقامت کے درمیان نماز کی اجازت دی گئی ہے، پھر یہ ہوا کہ اس حکم عام کو مغرب پر منطبق کرنے والوں نے صلوا قبل المغرب کی تعبیر اختیار کر لی، اور جن لوگوں نے یہ دیکھا کہ مغرب کی اذان واقامت کے درمیان یہ عمل عہد رسالت اور عہد صحابہ ہی سے متروک ہے انہوں نے بین کل أذانین صلاۃ سے الاالمغرب کا استثناء کر دیا۔

تشریح روایت دوم دوسری روایت سے جہاں ان رکعات کا پڑھنا ثابت ہوا وہیں عہد صحابہ میں ان کا متروک ہونا بھی معلوم ہوا، ہوا یہ کہ حضرت عقبہ بن عامر صحابی سے ان کے تلمیذ مرثد بن عبداللہ مزنی نے عرض کیا کہ میں آپ کو ابوتمیم - جن کا نام عبداللہ بن مالک جیشانی ہے، کبار تابعین میں ان کا شمار ہے - کا ایک حیرت انگیز عمل بتاتا ہوں کہ وہ مغرب سے پہلے دو رکعتیں پڑھتے ہیں، حضرت عقبہ نے فرمایا کہ اس میں حیرت کی کیا بات ہے، ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں یہ عمل کیا کرتے تھے، یہ سن کر مرثد بن عبداللہ نے دوسری بات پوچھ لی کہ پھر اب کیوں نہیں پڑھتے، تو حضرت عقبہ نے جو جواب دیا اس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی تاکیدی نماز تو تھی نہیں کہ اس کا اہتمام کیا جائے، مشغولیت کے سبب اس کو ترک کر دیا۔

پہلی روایت کے مطابق صحابۂ کرام کی ایک جماعت کا اس نماز کو اہتمام سے پڑھنا، اس کی سنیت یا استحباب کو ثابت کرنے لیے بڑا قرینہ تھا، اس لیے بخاری نے دوسری روایت کو ذکر کر کے بتا دیا کہ یہ عمل مباح کے درجہ میں تھا ورنہ صحابۂ کرام سے بعید ہے کہ وہ مسنون درجہ کے عمل کو مشغولیت کے سبب ترک کر دیں۔ واللہ اعلم

۳۶ - بَابُ صَلَاةِ النَّوَافِلِ جَمَاعَةً.

ذَكَرَهُ أَنَسٌ وَعَائِشَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا - عَنِ النَّبِيِّ - صلی اللہ علیہ وسلم -.

۱۱۸۵ - حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ الْأَنْصَارِيُّ أَنَّهُ عَقَلَ رَسُولَ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم -، وَعَقَلَ مَجَّةً مَجَّهَا فِي وَجْهِهِ مِنْ بِئْرٍ كَانَتْ فِي دَارِهِمْ. فَزَعَمَ مَحْمُودٌ أَنَّهُ سَمِعَ عِتْبَانَ بْنَ مَالِكٍ الْأَنْصَارِيَّ

- رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ - وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم - يَقُولُ: كُنْتُ أُصَلِّي لِقَوْمِي بِبَنِي سَالِمٍ، وَكَانَ يَحُولُ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ وَادٍ إِذَا جَاءَتِ الْأَمْطَارُ فَيَشُقُّ عَلَيَّ اجْتِيَازُهُ قِبَلَ مَسْجِدِهِمْ، فَجِئْتُ رَسُولَ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم - فَقُلْتُ لَهُ: إِنِّي أَنْكَرْتُ بَصَرِي، وَإِنَّ الْوَادِي الَّذِي بَيْنِي وَبَيْنَ قَوْمِي يَسِيلُ إِذَا جَاءَتْ الْأَمْطَارُ، فَيَشُقُّ عَلَيَّ اجْتِيَازُهُ، فَوَدِدْتُ أَنَّكَ تَأْتِي فَتُصَلِّي مِنْ بَيْتِي مَكَانًا أَتَّخِذُهُ مُصَلًّى، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم - سَأَفْعَلُ.

فَغَدَا عَلَيَّ رَسُولُ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم - وَأَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ بَعْدَ مَا اشْتَدَّ النَّهَارُ، فَاسْتَأْذَنَ رَسُولُ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم - فَأَذِنْتُ لَهُ فَلَمْ يَجْلِسْ حَتَّى قَالَ: أَيْنَ تُحِبُّ أَنْ أُصَلِّيَ مِنْ بَيْتِكَ؟ فَأَشَرْتُ لَهُ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي أُحِبُّ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ، فَقَامَ رَسُولُ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم - فَكَبَّرَ وَصَفَفْنَا وَرَاءَهُ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ وَسَلَّمْنَا حِينَ سَلَّمَ، فَحَبَسْتُهُ عَلَى خَزِيرٍ يُصْنَعُ لَهُ، فَسَمِعَ أَهْلُ الدَّارِ رَسُولَ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم - فِي بَيْتِي، فَثَابَ رِجَالٌ مِنْهُمْ حَتَّى كَثُرَ الرِّجَالُ فِي الْبَيْتِ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْهُمْ: مَا فَعَلَ مَالِكٌ؟ لَا أَرَاهُ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنْهُمْ: ذَاكَ مُنَافِقٌ لَا يُحِبُّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم -: لَا تَقُلْ ذَاكَ أَلَا تَرَاهُ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ يَبْتَغِي بِذٰلِكَ وَجْهَ اللّٰهِ؟ فَقَالَ: اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، أَمَّا نَحْنُ فَوَاللّٰهِ لَا نَرَى وُدَّهُ وَلَا حَدِيثَهُ إِلَّا إِلَى الْمُنَافِقِينَ، قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم - فَإِنَّ اللّٰهَ قَدْ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ يَبْتَغِي بِذٰلِكَ وَجْهَ اللّٰهِ.

قَالَ مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ: فَحَدَّثْتُهَا قَوْمًا فِيهِمْ أَبُو أَيُّوبَ صَاحِبُ رَسُولِ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم - فِي غَزْوَتِهِ الَّتِي تُوُفِّيَ فِيهَا، وَيَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ عَلَيْهِمْ بِأَرْضِ الرُّومِ، فَأَنْكَرَهَا عَلَيَّ أَبُو أَيُّوبَ قَالَ وَاللّٰهِ مَا أَظُنُّ رَسُولَ اللّٰهِ - صلی اللہ علیہ وسلم - قَالَ مَا قُلْتَ قَطُّ، فَكَبُرَ ذٰلِكَ عَلَيَّ، فَجَعَلْتُ لِلّٰهِ عَلَيَّ إِنْ سَلَّمَنِي حَتَّى أَقْفُلَ مِنْ غَزْوَتِي أَنْ أَسْأَلَ عَنْهَا عِتْبَانَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، إِنْ وَجَدْتُهُ حَيًّا فِي مَسْجِدِ قَوْمِهِ، فَقَفَلْتُ فَأَهْلَلْتُ بِحَجَّةٍ أَوْ عُمْرَةٍ ثُمَّ سِرْتُ حَتَّى قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فَأَتَيْتُ بَنِي سَالِمٍ فَإِذَا عِتْبَانُ شَيْخٌ أَعْمَى يُصَلِّي لِقَوْمِهِ، فَلَمَّا سَلَّمَ مِنَ الصَّلَاةِ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ وَأَخْبَرْتُهُ مَنْ أَنَا، ثُمَّ سَأَلْتُهُ عَنْ ذٰلِكَ الْحَدِيثِ فَحَدَّثَنِيهِ كَمَا حَدَّثَنِيهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ.

ترجمہ [باب] نوافل با جماعت پڑھنے کا بیان۔ یہ مضمون حضرت انسؓ و حضرت عائشہؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے۔ محمود بن الربیع کہتے ہیں کہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یاد ہے اور ایک وہ کلی بھی یاد ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ان کے منھ پر کی تھی، اس کنویں کے پانی سے جو ان کے گھر میں تھا۔ محمود بن الربیع نے بیان کیا کہ انہوں نے عتبان بن مالک انصاریؓ کو جو کہ ان لوگوں میں سے ہیں جو بدر میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہوئے، ان کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں بنی سالم میں اپنی قوم کو نماز پڑھاتا تھا، میرے ان کے درمیان ایک وادی تھی، بارش کے دنوں میں ان کی مسجد کی طرف اس کو پار کرنا میرے لیے دشوار ہوتا تھا، تو میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آیا اور میں نے عرض کیا کہ میری آنکھ کمزور ہوگئی ہے اور بارش کے دنوں میں وہ وادی جو میرے اور میری قوم کے درمیان ہے جاری ہو جاتی ہے اور اسے پار کرنا میرے لیے دشوار ہو جاتا ہے، میری خواہش ہے کہ آپ تشریف لا کر میرے گھر میں ایک جگہ نماز ادا فرما دیں میں اسے نماز کی جگہ بنالوں گا، رسول اللہ نے فرمایا میں ایسا کروں گا۔

رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر اگلے دن میرے یہاں اس وقت جب دن سخت ہو گیا تھا تشریف لائے، رسول اللہ نے اجازت چاہی میں نے آپ ﷺ کو اندر آنے کی اجازت دی، آپ نے بیٹھے بغیر معلوم کیا کہ تم اپنے گھر میں کس جگہ پسند کرتے ہو کہ میں نماز پڑھوں، میں نے اس جگہ کی طرف اشارہ کر دیا جہاں مجھے نماز پڑھنا پسند تھا، حضور ﷺ کھڑے ہوئے اور تکبیر کہی، ہم نے آپ کے پیچھے صف بنائی، آپ نے دو رکعتیں پڑھیں اور سلام پھیر دیا، ہم نے بھی آپ کے سلام کے ساتھ سلام پھیر دیا، میں نے آپ ﷺ کو گوشت اور آٹے سے تیار ہونے والے کھانے خزیر کے لیے روک لیا جو آپ کے لیے بنایا جا رہا تھا، اس دوران محلے والوں نے سنا کہ رسول اللہ ﷺ میرے گھر میں ہیں، تو محلے کے بہت سے لوگ آنے لگے اور گھر میں لوگ بکثرت ہو گئے، اس وقت ایک شخص نے پوچھا کہ مالک کا کیا حال ہے؟ نظر نہیں آرہے، ان میں سے ایک صاحب نے یہ جواب دیا کہ وہ منافق ہے، اللہ اور اس کے رسول سے محبت نہیں کرتا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ بات مت کہو، کیا تم نہیں دیکھتے کہ اس نے اللہ کی رضا کے لیے لا إله إلا الله کہا ہے؟ اس شخص نے جواب دیا کہ اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتے ہیں، ہم تو بخدا ان کی محبت اور گفتگو منافقین کے ساتھ ہی دیکھتے ہیں، رسول اللہ نے فرمایا: بے شک اللہ نے اس شخص کو جہنم پر حرام کر دیا ہے جو اللہ کی خوشی کے لیے لا إلــــه إلا الله کہے۔

محمود بن الربیع کہتے ہیں کہ میں نے یہ واقعہ اور حدیث کچھ لوگوں کے سامنے بیان کی ان میں اللہ کے رسول ﷺ کے صحابی ابوایوب انصاریؓ بھی تھے، ان کے اس غزوے میں جس میں ان کی وفات ہوئی، یزید بن معاویہ کی سرکردگی میں روم کے علاقے میں، ابوایوبؓ نے میری اس بات کا انکار کر دیا اور کہا اللہ کی قسم میں نہیں سمجھتا کہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی وہ کہا ہوگا جو تم کہہ رہے ہو، یہ بات مجھے بہت گراں ہوئی، میں نے اللہ واسطے میں اپنے اوپر یہ لازم کیا کہ اگر اللہ نے مجھے سلامت رکھا اور اپنے اس غزوے سے واپس ہوا تو میں اس بارے میں عتبان بن مالک سے سوال کروں گا، اگر میں نے ان کو ان کی قوم کی مسجد میں زندہ پایا، میں واپس ہوا اور میں نے حج یا عمرے کا احرام باندھا، اور

پھر میں مدینہ آیا اور بنی سالم میں پہنچا، میں نے دیکھا کہ عتبان نابینا بوڑھے ہیں اور اپنی قوم کو نماز پڑھا رہے ہیں، جب انہوں نے نماز سے سلام پھیرا، تو میں نے سلام کیا اور اپنے بارے میں بتایا، پھر اس حدیث کے سلسلے میں پوچھا تو انہوں نے اسی طرح بیان کی جس طرح پہلی مرتبہ میں بیان کی تھی۔

مقصد ترجمہ تطوعات کے متعدد ابواب سے فراغت کے بعد بیان کرتے ہیں کہ نوافل کا جماعت سے ادا کرنا جائز ہے، اگر امام بخاری نوافل کی جماعت کی عام اجازت بیان کرنا چاہتے ہیں تو بہ ظاہر یہ باب شوافع اور حنابلہ کی موافقت میں ہے کہ یہ حضرات نوافل میں جماعت کو جائز کہتے ہیں؛ مگر باب کے ذیل میں دیے گئے آثار وروایات پر غور کریں تو عام اجازت کا ثابت کرنا مشکل ہے۔

مالکیہ کے یہاں اگر شرکاء کی تعداد قلیل ہو اور نماز گھر میں کسی ایسی گمنام جگہ پر ہو جہاں لوگوں کی آمد ورفت نہ ہو تو جائز ہے اور اگر شرکاء کی تعداد کثیر ہو، یا جگہ ایسی ہو جہاں آمد ورفت رہتی ہو، یا مسجد میں ہو تو جماعت سے نوافل ادا کرنا مکروہ ہے۔

حنفیہ کے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ فرائض کے علاوہ جن نمازوں کا جماعت سے ادا کرنا حدیث سے ثابت ہے، جیسے استسقاء، تراویح، عیدین اور کسوف وغیرہ تو وہ جماعت سے ادا کرنا درست ہے اور عام نوافل کو جماعت سے ادا کرنے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر جماعت اتفاق سے ہو جائے اور تداعی نہ ہو تو مضائقہ نہیں، تداعی کی صورت میں مکروہ ہے، تداعی کا لغوی ترجمہ ہے ایک دوسرے کو دعوت دینا یعنی لوگوں کو جمع کرنے کا اہتمام کرنا، اس کی ممانعت اس لیے ہے کہ نفل گھر کی نماز ہے، حدیث میں گذر چکا ہے کہ "إن أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة" اور جب یہ گھر کی نماز ہے تو اس میں جماعت مطلوب نہیں۔

"قوله: ذكره أنس وعائشة" حضرت انس کی روایت حدیث ۳۸۰ پر گذر چکی ہے، جس میں: "صففت أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا" آیا تھا، یہ نفل نماز تھی جو گھر میں تداعی کے بغیر اتفاق سے ادا کی گئی تھی۔

حضرت عائشہ کی روایت سے کچھ شارحین کے نزدیک کسوف والی روایت مراد ہے اور کچھ شارحین کے نزدیک وہ حدیث مراد ہے جو ۷۲۹ پر گذری، جس میں یہ مضمون ہے کہ حضور ﷺ نے رمضان میں اپنے معتکف میں بوریے سے بنائے ہوئے حجرے میں نماز پڑھی اور صحابہ کرام نے حجرے سے باہر آپ کی اقتدا کی جس کی تفصیلات گذر چکی ہیں۔ مگر کسوف کی نماز سے یا معتکف کی نماز سے جو تراویح کا آغاز تھی، عام نوافل کی جماعت کے لیے استدلال کرنا امام بخاری کے ذوق کے مطابق درست ہو تو ہو؛ لیکن دوسرے حضرات کے یہاں یہ استدلال محل نظر ہے۔

تشریح حدیث اس باب کے تحت امام بخاری نے جو روایت ذکر کی ہے، اس کے دو جز ہیں، پہلا جز جو محمود بن ربیع سے متعلق ہے وہ "باب متى يصح سماع الصغير" میں گذر چکا ہے، اس کا باب سے کوئی تعلق

نہیں؛ بلکہ اس کو عتبان بن مالک کی روایت کی تمہید سمجھنا چاہیے، حضرت عتبان کی روایت بھی ''باب المساجد في البیوت'' میں حدیث ۴۲۵ پر گذر چکی ہے اور وہاں گفتگو ہو چکی ہے؛ لیکن یہاں اس روایت میں کچھ زائد مضمون بھی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عتبان نے حضور پاک ﷺ سے اپنے دو اعذار - نابینا ہونے اور بدن بھاری ہونے - کے سبب عرض کیا کہ میرے لیے مسجد میں آنا دشوار ہے، اگر آپ میرے گھر تشریف لائیں اور وہاں کسی جگہ نماز ادا فرمالیں تو میں اس متبرک جگہ کو اپنے لیے گھر کی مسجد بنالوں، آپ نے درخواست قبول کی اور حضرت ابو بکر صدیق کو ساتھ لے کران کے گھر پہنچ گئے اور جاتے ہی بلاتوقف ان سے فرمایا کہ مجھ سے کس جگہ نماز پڑھوانا چاہتے ہو؟ حضرت عتبان نے جگہ بتائی اور آپ نے وہیں اہل خانہ کے ساتھ نماز پڑھ کران کی خواہش کی تکمیل فرمادی۔ معلوم ہوا کہ نافلہ کی جماعت تداعی کے بغیر ہو تو مضائقہ نہیں؛ کیوں کہ تداعی یعنی ایک دوسرے کو دعوت دینا نفل کے موضوع کے خلاف ہے؛ اس لیے فقہاء نے تداعی کو مکروہ لکھا ہے، اگر چہ حضرات ائمہ سے اس سلسلے میں عدد کی کوئی تحدید منقول نہیں لیکن فقہاء نے تحدید کی ہے اور لکھا ہے کہ اگر امام کے علاوہ تین یا چار نمازی ہو جائیں تو اس کو تداعی سمجھا جائے گا؛ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ تحدید انتظام کے قبیل سے ہے، یا عوام کی مصلحت کے پیش نظر ہے، جیسے ''عشر في عشر'' کا مسئلہ ہے کہ اصل مسئلہ تو مبتلی بہ کی رائے پر تھا، لیکن عوام ذی رائے نہیں ہوتے؛ اس لیے فقہاء نے ''عشر في عشر'' کی تحدید کردی۔

اسی طرح یہاں شریعت کا حکم یہ ہے کہ نوافل کے لیے تداعی نہ کی جائے، اگر لوگ اتفاقی طور پر جمع ہو جائیں اور نماز کی خواہش رکھیں تو منع نہیں ہے؛ اس لیے بعض اکابر کے یہاں رمضان المبارک میں جو عمل تہجد میں ہوتا ہے، یہ نہ سمجھا جائے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے؛ بلکہ اس میں تفصیل کی جائے گی کہ اگر تداعی نہ ہو تو اصل مسئلہ کی رو سے گنجائش ہو سکتی ہے اور اگر فقہاء کی تحدید کو سامنے رکھیں جو تین یا چار کے عدد تک ہے، تو بس اتنی ہی گنجائش ہو سکتی ہے، واللہ اعلم۔

فسمع أهل الدار إلخ پھر جب اہل محلہ کو آپ ﷺ کی تشریف آوری کا علم ہوا تو لوگ جمع ہونے شروع ہوئے، مالک بن اخشم کا بھی ذکر آیا کہ وہ یہاں نہیں آئے، تو ان پر بعض لوگوں نے نفاق کا الزام عائد کر دیا، حضور پاک ﷺ نے نفاق کا الزام دینے والوں کو جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ تمہیں ایسی بات نہیں کہنی چاہیے تھی، کیا تم نہیں جانتے کہ انہوں نے مخلصانہ طور پر لا إله إلا الله کا اقرار کیا ہے اور إن الله قد حرم على النار من قال: لا إله إلا الله کہ اللہ تعالی نے کلمہ توحید کا مخلصانہ اقرار کرنے والوں پر جہنم کو حرام کر دیا ہے، اس لیے تمہارا ان کو منافق کہنا غلط ہے، وغیرہ یہ سب مضامین گذر چکے ہیں۔

قال محمود إلخ یہ بات اس روایت میں زائد ہے، محمود بن الربیع کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات إن الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله کسی موقعہ پر لوگوں کے سامنے بیان کی، جن میں حضرت ابوایوب انصاری

بھی تھے اور یہ اس غزوہ کے موقعہ پر ہوا جس میں حضرت ابوایوب انصاریؓ شہید ہوئے اور اس میں یزید بن معاویہ کی امارت میں قسطنطنیہ کا محاصرہ کیا گیا تھا۔

اس موقعہ پر حضرت ابوایوب انصاریؓ نے اس بات کا انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ محمود! تم جو بات کہہ رہے ہو میرا ظن غالب یہ ہے کہ یہ بات حضور ﷺ نے نہیں فرمائی ہوگی، حضرت ابوایوب کے انکار کی وجہ شارحین کے خیال کے مطابق یہ رہی ہوگی کہ اس بات کے عموم کا تقاضا تو یہ ہے کہ اہل ایمان میں سے کوئی بھی جہنم میں داخل نہ ہوگا، جب کہ یہ بات آیت واحادیث کے خلاف ہے، یہ مشہور مسئلہ ہے اور اس کی تفصیل کی یہاں ضرورت نہیں۔

فکبر ذلک علي محمود بن الربیع کہتے ہیں کہ حضرت ابوایوب یہ انکار میرے اوپر بہت شاق گذرا، میں نے یہ طے کیا کہ حضرت عتبان سے یہ قصہ دوبارہ معلوم کروں، تو غزوے سے واپس آنے کے بعد میں ان کی خدمت میں پہنچا اور اس کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے اس مرتبہ بھی اسی طرح سنایا جس طرح پہلی بار سنایا تھا۔

[۳۷] بَابُ التَّطَوُّعِ فِي الْبَيْتِ

(۱۱۸۷) حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ وَعُبَيْدِ اللهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ اجْعَلُوا فِي بُيُوتِكُمْ مِنْ صَلَاتِكُمْ وَلَا تَتَّخِذُوهَا قُبُورًا. تَابَعَهُ عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ.

ترجمہ [باب] گھر میں نفل نماز پڑھنے کا بیان۔ حضرت ابن عمرؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اپنی نماز کا کچھ حصہ اپنے گھروں میں رکھو، گھروں کو قبریں نہ بناؤ، ایوب سے روایت کرنے میں عبدالوہاب نے وہیب کی متابعت کی ہے۔

مقصد ترجمہ بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نفل نماز گھر میں پڑھنی چاہیے، مذکورہ حدیث کے سمجھنے میں ایک رائے یہ ہے کہ اس میں صلاۃ سے فرض نماز مراد ہے، اور مطلب یہ ہے کہ کچھ فرض نمازیں با جماعت گھر میں بھی ہونی چاہئیں، تاکہ گھر والے عورتیں بچے اور بوڑھے ومعذور قسم کے لوگوں کو بھی نماز سیکھنے کا موقع ہو، اور اسی لیے حدیث میں "من" کا لفظ ہے جو تبعیضیہ ہے، چناں چہ امام احمد بن حنبل کا ایک واقعہ ہے کہ وہ، اسحاق بن راہویہ اور ابن المدینی ایک گھر میں تھے کہ اذان ہوگئی، کسی نے مسجد چلنے کے لیے کہا تو حضرت امام احمد نے فرمایا کہ مسجد جماعت کے لیے جاتے ہیں اور ہم جماعت ہیں چناں چہ وہیں نماز پڑھی۔

مگر امام بخاری نے تطوع في البیت کا عنوان لگا کر طے کر دیا کہ حدیث کی مراد صرف نفل نماز ہے، اور من تبعیض کے لیے ہی ہے اور اصل یہ ہے: "اجعلوا شیئاً من صلاتکم" حدیث کی مراد یہ ہے کہ نفل نماز کا ایک حصہ گھر میں بھی رکھو، گھروں کو قبریں نہ بناؤ، ابن ابی شیبہ کی ایک قوی الاسناد روایت میں ہے کہ گھر کی نفل نماز علانیہ نفل کے مقابلے

میں پچیس درجے زیادہ ہے، تو یہ وہی نسبت ہوئی جو فرض با جماعت اور بلا جماعت میں ہے اور تعلیم کے لیے گھر میں نماز پڑھ کر دکھانا ضروری نہیں قولی تعلیم کافی ہے اور اسی کا تعامل رہا ہے۔

تشریح حدیث

حدیث ایک عمدہ اور انوکھی تمثیل پر مشتمل ہے کہ اس گھر کو جس میں نماز نہیں پڑھی جاتی قبر سے تشبیہ دی گئی، جہاں میت نماز نہیں پڑھ سکتا اور اس میں رات بھر نماز سے غافل ہونے والے کو خود میت سے تشبیہ بھی سمجھ میں آتی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿ كِتَابُ فَضْلِ الصَّلَاةِ فِي مَسْجِدِ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ ﴾

[۱]بَابُ فَضْلِ الصَّلَاةِ فِي مَسْجِدِ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ

(۱۱۸۸) حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ، عَنْ قَزَعَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ رضي الله عنه أَرْبَعاً قَالَ: سَمِعْتُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ غَزَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثِنْتَيْ عَشَرَةَ غَزْوَةً. (گذشتہ:۵۸۶)

(۱۱۸۹) حَدَّثَنَا عَلِيٌّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ ﷺ وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى.

۱۱۹۰ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ رَبَاحٍ وَعُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْأَغَرِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْأَغَرِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيمَا سِوَاهُ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ.

ترجمہ [باب] مکہ مکرمہ کی مسجد یعنی مسجد حرام میں اور مدینہ منورہ کی مسجد یعنی مسجد نبوی میں نماز کی فضیلت کا بیان۔ قزعہ کہتے ہیں کہ میں نے ابوسعیدؓ سے چار چیزیں سنیں، جنہیں وہ نبی ﷺ سے بیان کرتے ہیں اور انہوں نے نبی ﷺ کے ساتھ بارہ غزوات میں شرکت کی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ کجاوے نہ کسے جائیں مگر تین مسجدوں کی طرف: مسجد حرام اور مسجد رسول ﷺ اور مسجد اقصی۔ حضرت ابو ہریرہ بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے علاوہ دیگر مسجدوں کی ہزار نمازوں سے بہتر ہے۔

مقصدِ ترجمہ حرمین میں نماز کی فضیلت دیگر تمام مسجدوں سے زیادہ ہے، یہ بتانے کے لیے یہ باب باندھا گیا ہے، اس کے لیے تین حدیثیں دی ہیں، پہلی حدیث میں صرف سند بیان کی متن بیان نہیں کیا، یہاں معاملہ یہ ہے کہ چار ابواب کے بعد باب مسجد بیت المقدس میں یہ حدیث مکمل آرہی ہے، اس حدیث میں چار باتیں ہیں ان میں ایک یہ متعلقہ شد رحال کی بات بھی ہے، یہاں پر ابتدائی حصہ بیان کر کے حدیث ختم کر دی، اور ابو ہریرہ والی حدیث سے مضمون کو ملا دیا، یہ اختصار جیسا کہ امام بخاری کی عادت ہے حفظ پر تنبیہ کے لیے ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے مسجد نبوی، مسجد حرام اور مسجد اقصی کے علاوہ کسی اور مسجد میں نماز پڑھنے کے لیے سفر کرنے سے منع فرمایا، کیوں کہ ان کے علاوہ کسی مسجد میں فضیلت نہیں ہے، دوسری حدیث میں حرمین کی مسجدوں میں ثواب کی زیادتی کا مضمون ہے، ترجمہ ثابت ہو گیا کہ ان دونوں مسجدوں میں نماز کا ثواب زیادہ ہے۔

شد رحال کا مسئلہ حرمین کی مسجدیں اور مسجد اقصی ذاتی فضیلت رکھتی ہیں اور یہ فضیلت انہیں کے ساتھ خاص ہے، ان تین مسجدوں کے علاوہ باقی تمام مساجد برابر ہیں جوامع جوامع کے اور مساجدحی مساجدحی کے، شہر ہو یا گاؤں، جب فضیلت برابر ہے تو کسی اور مسجد کا سفر کرنا عبث ہے، جیسے ہمارے یہاں مشہور ہے کہ لوگ رمضان کا آخری جمعہ پڑھنے کے لیے دلی جاتے ہیں، یہ عبث اور فضول ہے اور اسراف مال ووقت ہے، اس میں مؤاخذہ کا بھی اندیشہ ہے کہ آپ ایسا عمل کرتے ہیں جس کے لیے شریعت میں گنجائش نہیں ہے، اور اگر آپ مقتدا ہیں تو مفسدہ زیادہ ہے کہ لوگ سمجھیں گے فلاں شہر کی فضیلت زیادہ ہے، خواہ آپ کا خیال نہ ہو لیکن عوام ایسا سمجھ کر دین میں نئی راہ قائم کر لیں گے، نیز اس طرح شریعت نے جو چیز لازم نہیں کی اس کے التزام کا دروازہ کھلتا ہے۔

جمہور کی رائے لیکن اس مسئلے کا مختلف دیگر اسفار سے کوئی تعلق نہیں، چناں چہ کوئی طلب علم کے لیے، عیادت کے لیے، یا زیارت قبور کے لیے یا تقریر کے لیے سفر کرتا ہے تو یہ منع نہیں، بلکہ بعض اس میں جائز، بعض مندوب اور بعض بقدر ضرورت واجب بھی ہوں گے، نہی جس چیز پر وارد ہے وہ" **السفر إلى المساجد لأجل الصلاة**" ہے، سفر بجانب مساجد برائے نماز، اور اس کی دلیل مسند احمد میں آیا ہوا یہ اضافہ ہے" **لا تشد الرحال إلى مسجد يصلي فيه إلا إلى...**" کسی مسجد کی طرف نماز کے لیے سفر کرنا جائز نہیں ہے، اور یہ حدیث حسن ہے۔

عربیت کے قواعد بھی یہی کہتے ہیں مثلاً **لا تشد الرحال** مستثنی مفرغ ہے، اس کا مستثنی منہ مقدر مانا جائے گا، اور اس سلسلے میں دو اصولی باتیں اہم ہیں، ایک یہ کہ مستثنی منہ ایسا نکالا جائے جو مستثنی کی جنس کا ہو، کیوں کہ یہی اصل ہے، لہذا مساجد مستثنی کے لیے مساجد ہی کو مقدر لیا جائے گا اور اصل یہ ہوگی "**لا تشد الرحال إلى مسجد للصلاة إلا إلى ثلاثة مساجد**" دوسرا اصول یہ ہے کہ مستثنی کم سے کم لیا جاتا ہے کیوں کہ مقدر ایک ضرورت کی چیز ہے اور ضرورات بقدر ضرورت ہی لی جاتی ہیں، لہذا یہاں مسجد لے کر ضرورتِ مستثنی پوری ہوگئی تو اب اس سے آگے لیجانا اور مستثنی کو عام کرنا خلاف اصل ہے۔ باقی عام اسفار اپنی جگہ قائم ہیں اگر کوئی شخص ہندوستان سے روضہء اقدس کی زیارت کے لیے سفر کرے تو نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ افضل اور سب سے بڑا مستحب مانا جائے گا، احناف کی یہ تصریح ہے اور لاکھوں لوگ اسی کے پیش نظر سفر کرتے ہیں۔

احادیث زیارت روضہ اقدس ﷺ کی زیارت سے متعلق تقریباً دس احادیث مختلف سندوں کے ساتھ مروی ہیں، جنہیں بیہقی طبرانی دار قطنی ابن عدی اور ابن خزیمہ وغیرہ نے روایت کیا ہے ان میں سے ایک روایت کا مضمون خود سفر کے بارے میں بہت صریح ہے کہ "جو میرے پاس زیارت کے لیے آئے اور اس کے علاوہ اسے کوئی اور کام نہ ہو تو میرے اوپر لازم ہے کہ قیامت کے دن میں اس کا سفارشی بنوں"۔ گو کہ اکثر روایات ضعیف ہیں مگر ان میں سے کچھ ضعف سے محفوظ بھی ہیں مثلاً دار قطنی کی یہ روایت "من زار قبري وجبت له شفاعتي" اس کی سند حسن درجے کی ہے، پھر محدثین کے اصول کے مطابق یہ سب مل کر قوت حاصل کر لیتی ہیں لہذا یہ قابل استدلال ہیں۔

ابن تیمیہؒ کا شذوذ علامہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ روضہ اقدس کی حاضری کی نیت سے سفر حرام ہے، وہ کہتے ہیں کہ مسجد نبوی کے لیے سفر کرو اور جب پہنچ جاؤ تو روضہ سامنے ہے حاضر ہو جاؤ، اس وقت عمل محمود ہو جائے گا، اور اگر سفر اسی نیت سے ہے تو جائز نہیں، ابن تیمیہ کو اس مسئلے میں ابتلا پیش آیا، دو بار جیل میں گئے وہ بھی اور تلامذہ بھی، دوسری بار جیل ہی میں ختم ہو گئے، مگر مسلک پر پختہ تھے۔

ابن تیمیہ نے یہ فتوی اپنی وفات سے دو سال قبل ۷۲۶ میں دیا تھا اس فتوے نے شام میں اور اس کے بعد مصر میں بہت بڑے فتنے کی صورت حال پیدا کی، اس عجیب وغریب فتوے نے تمام علما کو اور عوام کو سکتے میں ڈال دیا، چناں چہ اس کے سد باب کے لیے علما متوجہ ہوئے، مشہور شافعی عالم علامہ تقی الدین سبکی نے اس کے رد میں "شفاء الأسقام في زيارة خير الانام" لکھی، کئی معاصر علما نے اس پر ابن تیمیہ کو کافر قرار دیا، صرف اس مسئلے کی وجہ سے ابن تیمیہ کے خلاف متعدد اجلاس کیے گئے، اور اس سے کم تو کسی عالم کی رائے نہ تھی کہ جیل میں ڈال دیا جائے، اس وقت مصر میں حنفی مسلک کے قاضی محمد بن جریری الانصاری، شافعی مسلک کے محمد بن ابراہیم بن جماعۃ، مالکی مسلک کے محمد بن ابی بکر مالکی، حنبلی مذہب کے احمد بن عمر مقدسی حنبلی ان چاروں قضات نے ایک متفقہ قرار داد میں ابن تیمیہ کو جیل میں قید کرنے کا فتوی جاری کیا۔

ایک تحقیق ابن تیمیہ نے اپنی مختلف تحریروں میں اور خاص طور سے فتاوی میں محفوظ مضامین میں مشہور حنبلی عالم ابوالوفا ابن عقیل کے حوالے سے یہ بات خوب تکرار سے بیان کی ہے کہ وہ روضہ اقدس کی زیارت کے سفر کو سفر معصیت کہتے ہیں، لیکن بعض علما نے جب اس کا تحقیق کے معیار پر جائزہ لیا تو یہ بے بنیاد اور جھوٹا حوالہ ثابت ہوا، ابوالوفاء حنبلی کی کتاب "التذکرۃ" میں زیارت روضہ نبی میں طویل تحریر موجود ہے جو جمہور کے مطابق ہے۔

بنیت زیارت سفر مدینہ کے استحباب کی ایک اور دلیل سفر بنیت زیارت کے مستحب اور قربت وعبادت ہونے کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ سالہا سال

سے تمام مسلمانوں کا یہ معمول ہے کہ وہ حج کو جاتے ہیں اور روضے پر حاضری ضرور دیتے ہیں، کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان کی حاضری اصلاً مسجد کے لیے ہوتی ہے اور ثانوی درجے میں روضے پر، کیوں کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ بلا دلیل ہے اور خلاف واقعہ ہے، آپ ان لاکھوں انسانوں سے سوال کر کے جانچ لیں جو حج سے پہلے یا حج کے بعد مدینہ التزاماً جاتے ہیں ان کا جواب یہی ہوگا کہ وہ روضے پر جارہے ہیں۔ دوسرے مسجد حرام سے مسجد نبوی میں نماز کے لیے سفر کرنا شرعی اور دینی فائدے کے نقطۂ نظر سے بعید از عقل ہے، کیا کوئی ایک طویل سفر کی مشقت اور اس کے اخراجات صرف اس لیے برداشت کرے گا کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھے، جب کہ وہاں صرف ایک ہزار نمازوں کا ثواب ہے اور اسے حرم مکی میں ایک لاکھ نمازوں کے ثواب کا موقعہ حاصل تھا؟

امام بخاری نے صلاۃ کا لفظ بڑھا کر اپنا رجحان اور مسلک بتا دیا کہ وہ اس حدیث سے یہی سمجھتے ہیں کہ نماز کے لیے کسی مسجد کا سفر ان تین کے علاوہ جائز نہیں۔ اور یہ حدیث صرف نماز کے لیے کسی مسجد کے سفر کے بارے میں ہے، عام نہیں ہے، دیگر اسفارِ قربت وضروریات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور بخاری نے جس مسلک کی طرف اشارہ کیا ہے وہی جمہور امت کا مذہب ہے۔

ثواب اور فضیلت کی مقدار

ثواب کی مقدار کے بارے میں کئی طرح کی روایات ہیں ایک روایت کے مطابق مسجد نبوی میں ایک ہزار، مسجد اقصی میں پانچسو اور مسجد حرام میں ایک لاکھ ہے۔ خود "إلا المسجد الحرام" میں تین احتمال ہیں مسجد مدینہ اور مسجد حرام دونوں میں برابر، مسجد حرام میں زائد، مسجد نبوی میں زائد مگر اتنا تضاعف نہیں جتنا عام مساجد کے مقابلے میں ہے۔ ابن ماجہ میں ایک روایت میں ہے کہ مسجد اقصی اور مسجد نبوی میں پچاس ہزار اور مسجد حرام میں ایک لاکھ کا ثواب ہے۔

امام مالک نے دیگر امور کو سامنے رکھتے ہوئے مدینہ منورہ کے ثواب کو زیادہ قرار دیا ہے، اس پر اتفاق ہے کہ مدینہ منورہ کا وہ حصہ جسمیں نبی ﷺ کا جسد اطہر محفوظ ہے وہ تمام بقاع ارض بلکہ عرش اعظم سے بھی افضل ہے، اس حیثیت کے پیش نظر امام مالک نے فیصلہ کیا کہ مسجد نبوی کی نماز افضل ہونی چاہیے، پھر یہ مزار اقدس کے برابر واقع ہے اور یہ کہ نبی ﷺ نے اس میں ایک بقعے کے تعلق سے فرمایا کہ یہ جنت کا ٹکڑا ہے، اس بقعے میں کھڑے ہونے والے کو سمجھنا چاہیے کہ وہ جنت میں ہے اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ جو میرے پڑوس میں ہے میں اس کی سفارش کروں گا؛ لیکن راجح یہ ہے کہ مسجد حرام ہی افضل ہے، اور دیگر وہ روایتیں جن میں اس افضلیت کی صراحت ہے وہ اگر چہ بخاری کی مجمل روایتوں سے کم تر ہیں مگر ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، مسند احمد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "**وصلاة في المسجد الحرام أفضل من ألف صلاة في هذا**" اس میں تو تاویل کا دروازہ بند ہو گیا اور یہ وضاحت ہو گئی کہ مسجد حرام کی نماز خود مسجد نبوی سے ایک ہزار گنا زیادہ ہے۔ اور اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح کہا ہے۔ پھر مسجد حرام میں بیت اللہ ہے

جواللہ کی طرف منسوب ہے، اور مسجد رسول، رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہے۔

تشریح حدیث مذکورہ ثواب اور فضیلت مسجد کے ان حصوں میں بھی ہے جو بعد کی توسیعات میں شامل مسجد ہوے، کیوں کہ "مسجدي هذا" میں تسمیہ اور اشارہ دونوں جمع ہیں اور ایسی صورت میں اعتبار تسمیہ کا ہوتا ہے لہذا جو مسجد ہے وہ اس حکم میں داخل ہے۔ یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ فضیلت صرف فرض نمازوں کے لیے ہے، نفل کے لیے نہیں ہے، نفل مطلقاً گھر میں افضل ہیں، خود حضور ﷺ کا معمول گھر میں ادا کرنے کا تھا جب کہ گھر مسجد نبوی سے متصل تھا اور ترغیب بھی اس کی وارد ہوئی اور آپ نے بعض احادیث میں اپنی مسجد کی بہ نسبت گھر کی نفل کو افضل قرار دیا۔ پھر فضیلت سے مراد ثواب ہے اجزاء نہیں، یعنی ایک نماز کا ثواب ایک ہزار کے برابر ہوگا مگر وہ ایک ہزار نماز کی طرف سے کافی نہ ہوگی۔ بلکہ کافی تو دو نمازوں کی طرف سے بھی نہ ہوگی۔

[۲] بَابُ مَسْجِدِ قُبَاءٍ

۱۱۹۱ - حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ هُوَ الدَّوْرَقِيُّ حَدَّثَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا كَانَ لَا يُصَلِّي مِنَ الضُّحَى إِلَّا فِي يَوْمَيْنِ يَوْمٌ يَقْدَمُ بِمَكَّةَ فَإِنَّهُ كَانَ يَقْدَمُهَا ضُحًى فَيَطُوفُ بِالْبَيْتِ ثُمَّ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ وَيَوْمٌ يَأْتِي مَسْجِدَ قُبَاءٍ فَإِنَّهُ كَانَ يَأْتِيهِ كُلَّ سَبْتٍ فَإِذَا دَخَلَ الْمَسْجِدَ كَرِهَ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهُ حَتَّى يُصَلِّيَ فِيهِ قَالَ وَكَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَزُورُهُ رَاكِبًا وَمَاشِيًا.

۱۱۹۲ - قَالَ وَكَانَ يَقُولُ إِنَّمَا أَصْنَعُ كَمَا رَأَيْتُ أَصْحَابِي يَصْنَعُونَ وَلَا أَمْنَعُ أَحَدًا أَنْ يُصَلِّيَ فِي أَيِّ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ غَيْرَ أَنْ لَا تَتَحَرَّوْا طُلُوعَ الشَّمْسِ وَلَا غُرُوبَهَا.

(گذشتہ: ۵۶۴)

ترجمہ [باب] مسجد قباء کا بیان۔ نافع بیان کرتے ہیں کہ ابن عمرؓ کا چاشت کی نماز پڑھنے کا معمول صرف دو دن تھا، ایک اس دن جب وہ مکہ آتے تھے وہ مکہ مکرمہ چاشت کے وقت آتے تھے، بیت اللہ کا طواف کرتے پھر مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعت پڑھتے۔ اور دوسرے اس دن جب قباء کی مسجد آتے، قباء ہر سنیچر کو آتے تھے جب مسجد میں داخل ہوتے تو نماز پڑھنے تک نکلنے کو ناپسند کرتے تھے، بیان فرماتے تھے کہ نبی ﷺ اس مسجد میں سوار ہو کر بھی آتے تھے اور پیدل بھی۔ فرمایا کرتے تھے کہ میں اُسی طرح کرتا ہوں جیسے میں نے اپنے حضرات کو کرتے دیکھا، میں کسی کو شب و روز کے کسی وقت میں نماز سے نہیں روکتا، ہاں مگر سورج نکلنے اور ڈوبنے کے وقت کا ارادہ مت کرو۔

مقصدِ ترجمہ اس باب سے امام بخاری مسجد قبا کی فضیلت، اس میں نماز کی فضیلت اور اس کی زیارت کی فضیلت بتانا چاہتے ہیں، حدیث سے اس مقصد کا ثبوت ظاہر ہے، کہ نبی ﷺ کا وہاں نماز پڑھنے اور بروز ہفتہ

اس مسجد کی زیارت کا معمول تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ امام بخاری پہلے باب میں آئی ہوئی حدیث کے محمل کی تعیین اور معنی کی وضاحت بھی کرنا چاہتے ہیں اور اس سے جو اشکال پیدا ہو رہا تھا اسے دور کرنا چاہتے ہیں، گذشتہ حدیث میں تین مسجدوں کے علاوہ دیگر میں نماز کے لیے شد رحال سے منع فرمایا گیا جب کہ دوسری طرف آپ کا مسجد قباء جا کر نماز ادا کرنے کا مستقل معمول تھا اور آپ اس معمول میں کبھی پیدل ہوتے تھے اور کبھی سوار، اس طرح بظاہر ان دونوں میں ٹکراؤ ہے، امام اس باب کو لا کر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ شد رحال اور مطلق رکوب دو مختلف چیزیں ہیں، حدیث میں شد رحال سے منع ہے مطلق رکوب سے نہیں، اور شد رحال کا مفہوم یہ ہے کہ باہتمام و تیاری منظم سفر ہو۔ ملحقہ علاقوں میں آنے جانے کو شد رحال نہیں کہتے، شد رحال کا عرفی معنی اسے شامل نہیں ہے۔

مسجد قباء قباء بنو عمرو بن عوف میں ایک کنواں تھا اسی سے مسجد موسوم ہوئی۔ علماء نے اسے منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھا ہے۔ علامہ نووی نے منصرف کو ترجیح دی ہے۔ مسجد قباء پہلی مسجد ہے جس کی تعمیر نبی کریم ﷺ کے دست مبارک پر ہوئی۔ ہجرت کے سفر کی پہلی باضابطہ منزل بنو عمرو بن عوف کا محلّہ ہے جہاں یہ مسجد واقع ہے، وہاں آپ ﷺ بہ اختلاف روایات پندرہ دن یا کچھ کم و بیش قیام فرما رہے اور اس قیام کے دوران ہی آپ ﷺ نے مسجد قبا کی تعمیر کی اور اس میں بذات خود حصہ لیا، آپ نے اس کی تعمیر میں پتھر اٹھائے اور اس محنت میں اس طرح ذاتی شرکت کی کہ کئی بار آپ کے مبارک پیٹ سے کپڑا ہٹ جاتا تھا، اس مسجد کو یہ شرف حاصل ہے کہ عام مسلمانوں کے لیے تعمیر ہونے والی اسلام کی یہ سب سے پہلی باقاعدہ مسجد ہے، اس کا یہ نصیب بھی ہے کہ بنیاد کا پہلا پتھر رسول اللہ ﷺ نے، دوسرا حضرت ابوبکر نے، تیسرا حضرت عمر نے اور چوتھا حضرت عثمان نے رکھا، یہ وہ اولین مسجد ہے جس میں حضور ﷺ نے پہلی بار اپنے صحابہ کے ساتھ علانیہ باجماعت نماز ادا کی۔ اس مسجد میں نماز کی فضیلت کی روایات بکثرت ہیں ان میں سے بیشتر کا مضمون یہ ہے کہ اس مسجد میں نماز کا ثواب عمرے کی برابر ہے، ایک حدیث میں اس کی نماز کا ثواب ایک غلام آزاد کرنے کے برابر بیان کیا گیا، اخبار مدینہ میں بسند صحیح آپ ﷺ کا یہ فرمان نقل کیا گیا ہے کہ مجھے قباء کی مسجد میں دو رکعت پڑھنا اس سے زیادہ پسند ہے کہ مسجد اقصیٰ دو مرتبہ جاؤں، اگر لوگوں کو اس کی فضیلت کا علم ہو جائے تو اونٹوں کو لیکر اس کی طرف ٹوٹ پڑیں۔

قباء جانے کا معمول آپ ﷺ کا معمول تھا کہ ہر ہفتہ کو شنبے کے دن صبح کے وقت مسجد قباء تشریف لے جاتے اور دو رکعت ادا فرما کر تشریف لاتے۔ ہفتے کی تعیین کے ساتھ اس معمول میں مختلف حکمتیں تھیں مثلاً یہ کہ اہل قبا کے وہ لوگ جو جمعے میں حاضر نہ ہو سکے تھے شرف ملاقات سے مشرف ہو جائیں، اور ان میں جو اصحاب اعذار تھے ان کی دلجوئی ہو جائے، نیز اس میں حسن عہد اور خبر گیری بھی ملحوظ رہی ہوگی کہ کل یہاں کے لوگ مدینہ آئے تھے، یہاں جمعہ نہیں ہوا تھا، ایک موقعے کے لیے مسجد معطل ہوگئی تھی، اب ملاحظہ فرمالیں کہ کیا حال ہے، اسی طرح

آپ کے اس طرز عمل میں مکافات اور تبادلہء خیر بالخیر بھی ہے، کہ کل وہ آئے تھے آج آپ تشریف لے آئے، یہ پہلو بھی ہے کہ ہفتے کا انتخاب فرصت پر مبنی ہو کہ جمعے کو مشغولیت رہتی ہے اور پھر نئی شروعات سے قبل ایک وقت قباء کے لیے فارغ کر لیا۔ ابن عمر نے معمول مقرر کر لیا تھا کہ ہر شنبے کو جاتے اور دو رکعت پڑھتے مسجد نبوی سے فاصلہ چار میل کے آس پاس ہے، اس لیے جانے والے کو کبھی سواری کی ضرورت پڑتی، کبھی پیدل چلا جاتا، مقصد اتنا ہے کہ مسجد قبا کی حاضری اچھی چیز ہے مگر سفر نہ چاہیے، مدینے کے ملحقات میں سے ہے، مسجد نبوی کی طرف سفر کرو اور مسجد قبا بھی چلے جاؤ؛ مدینے کی اور بھی تمام مخصوص مساجد کا شرف حاصل کرو۔ سفر کے بغیر جہاں جہاں رسول اللہ ﷺ کا تشریف لے جانا ثابت ہے ان کی زیارت مسنون ہے اور امر مستحب ہے۔ حدیث سے مسجد قبا کی فضیلت بھی ثابت ہوتی ہے اور اس میں نماز کی فضیلت بھی۔ مسجد کی زیارت کا استحباب بھی اور خاص ہفتے کے دن زیارت و نماز کا استحباب بھی۔

ایک بحث یہ بھی ہے کہ قرآن میں وارد مسجد تقوی کا مصداق کون سی مسجد ہے؟ مسجد نبوی یا مسجد قباء؟ اس بارے میں علمائے تفسیر اور محدثین کے یہاں مفصل بحث ہے، ہجرت کے باب میں اس مسجد کی تاسیس کا ذکر آ رہا ہے، اس سے متعلق کلام وہیں آئے گا، ان شاء اللہ۔

[۳] بَابُ مَنْ أَتَى مَسْجِدَ قُبَاءٍ كُلَّ سَبْتٍ

۱۱۹۳ - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَأْتِي مَسْجِدَ قُبَاءٍ كُلَّ سَبْتٍ مَاشِيًا وَرَاكِبًا وَكَانَ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يَفْعَلُهُ. (گذشتہ: ۱۱۹۱)

ترجمہ [باب] ہر ہفتہ مسجد قباء آنے کا بیان۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ ہر سنیچر کو مسجد قبا آتے تھے، پیدل یا سوار، عبداللہ بن عمر کا بھی یہی معمول تھا۔

مقصد ترجمہ گذشتہ باب میں جو حدیث لائے تھے اس میں موقوف حصے میں تو "کل سبت" یعنی ہفتے کی قید مصرح تھی، مگر مرفوع والے حصے میں یہ صراحت نہ تھی، بخاری نے یہ باب اسی قید کی صراحت کے لیے قائم کیا، اس طرح یہ قید مرفوع روایت سے بھی ثابت ہوگئی۔ ابن عمر کی اس حدیث میں یہ صراحت آگئی کہ حضور ﷺ کا معمول بھی ہفتے کی قید کے ساتھ تھا، اور اس کے پیش نظر مذکورہ عمل بروز ہفتہ مسنون ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض اعمال کے لیے بعض ایام کی تعیین ممنوع نہیں ہے بلکہ جائز ہے، گو کہ یہ شرط ضروری ہے کہ اس تعیین کی ممانعت نہ ہو، مثلاً جمعے کو روزہ رکھنے کے لیے خاص کرنے سے حدیث میں منع کیا گیا ہے، لہذا جمعے کو خاص کرنا جائز نہ ہوگا؛ اور جہاں اس طرح کی پابندی منصوص نہیں ہے، وہاں کا یہ حکم نہ ہوگا، وہاں تعیین جائز ہوگی۔ حدیث سے مسجد قباء کی فضیلت بھی ثابت ہوتی ہے، فضیلت سے متعلق مفصل کلام اور متعلقہ احادیث گذشتہ باب میں گذریں۔

[۴]بَابُ إِتْيَانِ مَسْجِدِ قُبَاءٍ مَاشِيًا أَوْ رَاكِبًا

۱۱۹۴-حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَأْتِي مَسْجِدَ قُبَاءٍ رَاكِبًا وَمَاشِيًا. زَادَ ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ عَنْ نَافِعٍ فَيُصَلِّي فِيهِ رَكْعَتَيْنِ.

ترجمہ [باب] مسجد قباء پیدل یا سوار ہوکر آنے کا بیان۔ ابن عمر کہتے ہیں کہ پیغمبر ﷺ مسجد قباء تشریف لاتے تھے سوار ہوکر یا پیدل۔ عبید اللہ کے دوسرے شاگرد ابن نمیر نے اس کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مسجد میں آپ ﷺ دو رکعت نماز بھی پڑھتے تھے۔

مقصد ترجمہ اس باب میں دو نئے فائدے ہیں، پہلی نئی بات اس میں نماز کی ہے، اب تک قباء سے متعلقہ ابواب کی حدیثوں میں آپ ﷺ کا نماز پڑھنا بصراحت نہیں آیا تھا، مذکورہ فائدے کے لیے اس باب کو قائم کیا اور اس کے تحت اس اضافہ والی حدیث دی۔ دوسرا فائدہ تعدد سند کو سامنے لانا ہے جسے ابن نمیر کے حوالے سے بیان کیا، یہ سند جس کی طرف بخاری اشارہ کررہے ہیں اس کو امام مسلم نے صحیح میں اور ابو یعلی نے اپنی مسند میں موصولاً بیان کیا ہے۔ اس باب کے فوائد میں سے ایک فائدہ بیان معنی سے بھی تعلق رکھتا ہے، حدیث میں "ماشیا وراکبا" میں واو آرہا ہے، اس کے معنی واو کے بھی ہوسکتے ہیں اور "اَوْ" کے بھی، امام بخاری نے ترجمہ میں "اَوْ" بڑھا کر اپنی رائے ظاہر کردی۔

[۵]بَابُ فَضْلِ مَا بَيْنَ الْقَبْرِ وَالْمِنبَرِ

۱۱۹۵- حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ يَزِيدَ الْمَازِنِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ.

۱۱۹۶- حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنِي خُبَيْبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ وَمِنبَرِي عَلَى حَوْضِي.

(آئندہ: ۱۸۸۸، ۶۵۸۸، ۷۳۳۵)

ترجمہ [باب] اس جگہ کی فضیلت کا بیان جو قبر اور منبر کے درمیان ہے۔ عبد اللہ بن یزید مازنیؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ جگہ جو میرے گھر اور میرے منبر کے درمیان ہے وہ جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ پیغمبر ﷺ نے فرمایا کہ وہ جگہ جو میرے گھر اور میرے منبر کے

درمیان ہے وہ جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے اور میرا منبر میرے حوض کے اوپر ہے۔

مقصدِ ترجمہ اور تشریح احادیث امام بخاری مسجد نبوی کی فضیلت بیان کرنے کے بعد اب اس کے خاص حصوں کی فضیلت بیان کررہے ہیں، کیوں کہ جس طرح مسجد نبوی کو ایک خاص مقام اور درجہ حاصل ہے اور اس میں نماز پڑھنے کا ثواب اور فضیلت زیادہ ہے، اسی طرح اس کے بعض حصوں کو دوسرے بعض حصوں کے مقابلے میں برتری حاصل ہے، اور وہاں نماز پڑھنا اور ذکر و تلاوت وغیرہ کرنا زیادہ افضل ہے اور زیادہ ثواب کا باعث ہے۔ اس مقصد کے لیے بخاری نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں، پہلی حدیث میں فرمایا گیا کہ میرے گھر اور میرے منبر کے درمیان والا حصہ جنت کا باغ ہے، دوسری روایت میں یہ مضمون بھی ہے اور اس کے علاوہ منبر کے بارے میں ایک مزید بات بھی آئی ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میرا منبر میرے حوض کے اوپر ہے، دونوں حدیثیں مسجد نبوی کے دو خاص مقامات کی فضیلت میں واضح اور صاف ہیں، اس طرح امام کا مقصد تو ثابت ہے، مگر چوں کہ ترجمے میں بیت کی بجائے قبر کا لفظ ہے، اس لیے بظاہر مطابقت نہیں ہے، اس اشکال کو رفع کرنے کے لیے شارحین نے دو باتیں کہی ہیں، ایک یہ کہ چوں کہ حضور ﷺ کی قبر مبارک اسی گھر میں ہے جس میں آپ رہتے تھے اور وہی گھر اس حدیث میں مراد ہے، لہذا بیت اور قبر دونوں کا مصداق ایک ہی ہے، کچھ لوگوں نے ایک دوسری بات کہی ہے اور وہ یہ کہ گھر سے وہ گھر مراد نہیں ہے جو آپ کی رہائش گاہ تھا، بلکہ اس سے وہ گھر مراد ہے جہاں آپ اب آرام فرما ہیں، یعنی قبر مبارک، تو اس طرح امام بخاری کا ترجمۃ الباب ثابت ہو جائے گا۔

تراجم قائم کرنے میں امام بخاری کی ایک عادت یہ بھی ہے کہ وہ ترجمہ سے کسی ایسی حدیث کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں، جو انہوں نے اپنی کتاب میں نہیں لی ہے، یا اگر لی ہے تو اس مقام پر نہیں لی ہے، چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہے، بزار نے اور طبرانی نے مابین بیتی کی جگہ مابین قبری کے الفاظ سے حدیث بیان کی ہے، امام بخاری ترجمے میں قبر کا لفظ لاکر اسی کی طرف اشارہ کررہے ہیں۔

قبر اور بیت کے الفاظ اس جگہ ایک بات اور قابل غور ہے، اور وہ یہ کہ صحاح کی روایت میں تو بیت کا لفظ ہے، مگر بزار اور طبرانی میں قبر کا لفظ ہے، تو کیا ایسا ہے کہ اصل روایت ایک ہے اور دوسری جگہ روایت بالمعنی ہوئی ہے؟ یا دونوں جگہ اصل الفاظ ہیں اور حدیث دونوں الفاظ کے ساتھ آئی ہے؟ علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ صحیح اور اصل روایت بیت کے لفظ سے ہے، اور قبر والی حدیث روایت بالمعنی ہے، اور یہی زیادہ واضح ہے؛ کیوں کہ زندگی میں اپنی قبر کا ذکر فرمانا اور تعیین فرمانا سمجھ میں نہیں آتا، اور اگر آپ کی قبر کا حجرے میں بنایا جانا صحابہ کے درمیان اتنا مشہور ہوتا تو آپ کی وفات کے بعد قبر کھودنے کے لیے جگہ کے بارے میں اختلاف نہ ہوا ہوتا۔ کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر کا لفظ بول کر غیب کی خبر دی ہے، کیوں کہ عالم تقدیر میں اس گھر کا قبر بننا طے تھا۔

قولہ: روضة من رياض الجنة مسجد نبوی میں منبر سے بائیں طرف تقریباً پچاس ہاتھ کے فاصلے پر حجرہ عائشہ ہے، جہاں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرما ہیں، منبر اور اس حجرے کے درمیان کے حصے کو ان دونوں حدیثوں میں جنت کا باغ فرمایا گیا ہے، روضہ کے معنی باغ کے ہیں، باغ وہ جگہ کہلاتی ہے جہاں سبزہ ہو، نباتات ودرخت اور پھول ہوں، یہاں بظاہر دیکھنے میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے، اس لیے روضۃ کے لفظ سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کیا فرمانا چاہتے ہیں یہ بھی تحقیق طلب ہے، چنانچہ اس کے بارے میں علماء کے تین قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ اس حصے کو جنت کے باغ سے تشبیہ دی گئی ہے، کیوں کہ اس جگہ ہمہ وقت اللہ کا ذکر، تلاوتِ قرآن اور نماز کا سلسلہ رہتا ہے، اور حدیث میں ذکر کے حلقوں کو جنت کے باغ کہا گیا ہے، نیز یہاں ہر وقت اللہ کی رحمت کا نزول ہوتا ہے، اور جنت میں بھی رحمت ہی رحمت ہوگی۔ اس صورت میں یہ تشبیہ بلیغ ہوگی کہ ادات تشبیہ اور وجہ شبہ دونوں محذوف ہیں اور اصل یہ نکلے گی **مابين بيتي ومنبري كروضة من رياض الجنة في الطمانينة الحاصلة بالذكر وفي تنزل الرحمة۔**

دوسرا قول یہ ہے کہ یہاں مجازی معنی مراد ہیں، مطلب یہ ہے کہ یہ حصہ یہاں آنے والوں کو جنت کے باغ میں پہنچائے گا، جیسے کہا گیا کہ جنت تلواروں کے سائے کے نیچے ہے اور فرمایا گیا کہ ماں کے پاؤں کے نیچے جنت ہے، تو معنی یہ ہیں کہ اللہ کی راہ میں تلوار سے شہید ہونا جنت میں جانے کا ذریعہ ہے، اور ماں کی خدمت جنت حاصل ہونے کا سبب ہے، اسی طرح اس جگہ میں نماز پڑھنا اور ذکر وغیرہ کرنا یہ جنت کے باغ میں داخل ہونے کا ذریعہ ہیں۔ اس صورت میں یہ مجاز مرسل ہوگا کہ سبب بول کر مسبب مراد ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ لفظ اپنی حقیقت پر محمول ہے اور یہاں اس کے ظاہری معنی ہی مراد ہیں اور یہ حصہ یا تو واقعی جنت سے لایا گیا ہے، جس طرح حجر اسود جنت سے لایا گیا ہے، یا قیامت کے دن جنت میں چلا جائے گا، جس طرح مسجد نبوی کے اس ستون کے بارے میں حدیث میں ہے، جس پر سہارا لیکر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دیا کرتے تھے اور منبر بن جانے کے بعد وہ رویا تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے جنت میں درخت بن کر اگنے کی دعا دی تھی، یہ صورت راجح ہے اور اکثر علماء اسی کے قائل ہیں، اس شکل میں ایک نیک فال بھی حاصل ہو جائے گی، اور وہ یہ کہ جنت میں جانے کے بعد کوئی نکالا نہیں جائے گا، تو اللہ سے امید ہے کہ اس جگہ داخل ہو کر عبادت کرنے والا بھی جنت سے محروم نہیں ہوگا، کیوں کہ وہ جنت میں داخل ہو چکا ہے۔ (یہ نیک فال والی بات حضرت کی تقریر کے علاوہ مجھے کہیں نہیں ملی)

قولہ: ومنبري على حوضي میرا منبر میری حوض پر ہے، یہ جملہ بھی وضاحت چاہتا ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جس منبر کی بات کر رہے ہیں وہ بظاہر کسی حوض پر نہیں ہے، چنانچہ

شراح حدیث نے اس جملے کے تین معنی بیان کیے ہیں، پہلا یہ ہے کہ آپ ﷺ کو قیامت کے دن ایک منبر دیا جائے گا، جس پر آپ تشریف فرما ہوں گے۔ دوسرا یہ ہے کہ یہ تمثیل ہے اور آپ ﷺ کا مقصد یہ ہے کہ جو اس منبر کے قریب رہے گا اور نمازوں کی پابندی کرے گا اور ذکر وغیرہ کی کثرت رکھے گا؛ وہ قیامت کے دن حوض کے قریب ہوگا اور اس کے پانی سے سیراب ہوگا۔ تیسرا یہ ہے کہ آپ ﷺ کا جو منبر مسجد نبوی میں تھا وہی منبر حوض کوثر پر بھی ہوگا، حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک زیادہ راجح قول یہ ہے کہ قیامت کے دن یہی منبر ہوگا، اور یہ منبر حوض کوثر پر ہوگا، نیز حوض کوثر اسی مقام پر ہوگا جہاں یہ منبر ہے، پھر اس حوض کوثر کی وسعت منبر کے مقام سے ملک شام تک ہوگی۔

اس حدیث سے بعض مالکیہ نے اپنے اس مسلک پر استدلال کیا ہے کہ مدینہ منورہ مکہ مکرمہ سے افضل ہے، کیوں کہ اس حصے کو جنت کا باغ کہا گیا، اور حدیث میں ہے کہ جنت میں ایک کوڑا رکھنے کی جگہ بھی پوری دنیا اور اس کے ساز وسامان سے بہتر ہے اور یہاں تو پچاس گز کے حصے کو جنت فرمایا گیا۔ اس استدلال کو خود مالکی عالم علامہ ابن عبدالبر نے رد کیا ہے، یہ بحث کتاب الحج کے آخری ابواب میں آئے گی اور اس پر تفصیلی گفتگو وہیں ہوگی ان شاء اللہ۔

ریاض الجنۃ میں نماز کی فضیلت

ریاض الجنہ والے حصے میں نماز کی فضیلت کے بارے میں احادیث میں تو کچھ نہیں ہے، مگر امام بخاری کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس حصے میں نماز کو دیگر حصوں کے مقابلے میں افضل سمجھتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ امام بخاری نے یہ حدیث ان ابواب اور حدیثوں کے سیاق میں بیان کی ہیں، جن کا تعلق نماز سے ہے، جیسا کہ اس سے پہلے مساجد ثلاثہ میں نماز کی فضیلت کا ذکر گذرا، تو یہاں تذکرہ نماز کی فضیلت کا ہو رہا ہے، محض مقامات کی فضیلت کا نہیں، خود مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کی فضیلت کے ابواب کتاب الحج کے آخر میں آئیں گے۔ لہذا اس مقام میں نماز کی فضیلت مسجد نبوی کے دوسرے مقامات سے زیادہ ہوگی۔

مسجد نبوی میں صف اول میں نماز افضل ہے یا ریاض الجنۃ میں

ریاض الجنہ منبر سے بائیں جانب واقع ہے، حضور ﷺ کے زمانے میں اس کا سامنے والا حصہ صف اول میں آتا تھا، لیکن توسیع کے بعد اس کا کوئی حصہ صف اول میں نہیں رہا، لہذا اب یہ بحث بھی پیدا ہوتی ہے کہ مسجد نبوی میں صف اول میں نماز اولی ہے یا ریاض الجنہ میں؟ کیوں کہ احادیث میں صف اول کی فضیلت بہت آئی ہے اور صف اول میں بھی دائیں جانب کو افضل فرمایا گیا ہے، جبکہ ریاض الجنہ بائیں طرف ہے۔

تو اس سلسلے میں ایک اصولی ضابطہ یہ ہے کہ فضیلت دو طرح کی ہوتی ہے ایک ذاتی اور دوسری اضافی اور نسبتی، صف اول کی فضیلت جماعت کے لیے ذاتی فضیلت ہے، جب کہ روضے کی فضیلت اضافی ہے، جو اس مکان کی تو ذاتی فضیلت ہے، مگر جماعت کے لیے وہ نسبتی اور اضافی ہے، لہذا جماعت کی نماز میں اس کی ذاتی فضیلت کو ترجیح دی جائیگی

اور انفرادی نماز میں اضافی فضیلت کو اختیار کیا جائے گا، جماعت کی نماز میں صف اول میں نماز پڑھنا اور دائیں جانب کھڑے ہونا افضل اور اولی ہوگا اور انفرادی نماز میں ریاض الجنۃ میں۔

[٦]بَابُ مَسْجِدِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ

١١٩٧ – حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ سَمِعْتُ قَزَعَةَ مَوْلَى زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدِ الْخُدْرِيَّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ يُحَدِّثُ بِأَرْبَعٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَأَعْجَبْنَنِي وَآنَقْنَنِي قَالَ لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ يَوْمَيْنِ إِلَّا مَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ وَلَا صَوْمَ فِي يَوْمَيْنِ الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ صَلَاتَيْنِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ وَلَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَمَسْجِدِي. (گذشتہ:۵۸۶، ۱۱۸۸)

ترجمہ [باب] بیت المقدس کی مسجد کا بیان۔قزعۃ مولی زیاد کہتے ہیں کہ میں نے ابوسعیدؓ کو پیغمبر ﷺ سے چار باتیں روایت کرتے ہوئے سنا، جو مجھے پسند آئیں اور اچھی لگیں، فرمایا عورت اپنے شوہر یا محرم کے بغیر دو دنوں کا سفر نہ کرے، اور دو دنوں میں کوئی روزہ نہیں، عید الفطر کے دن اور عید الاضحیٰ کے دن، اور دو نمازوں کے بعد کوئی نماز نہیں، صبح کی نماز کے بعد یہاں تک کہ سورج طلوع ہوجائے، اور عصر کی نماز کے بعد یہاں تک کہ سورج غروب ہوجائے، اور کجاوے نہ کسے جائیں مگر تین مسجدوں کی طرف مسجد حرام، مسجد اقصی اور میری مسجد۔

مقصدِ ترجمہ بخاری اس سے پہلے مسجد نبوی اور مسجد حرام میں نماز کی فضیلت کا باب ذکر کر چکے ہیں، ان دونوں مسجدوں کی طرح مسجد اقصی کی بھی فضیلت ہے، اور اسلام میں اس کی بھی بہت اہمیت ہے، سولہ یا سترہ مہینے یہ مسجد مسلمانوں کا قبلہ رہی ہے، حضور ﷺ اور صحابہ نے اس مدت میں اسی کی طرف رخ کر کے نمازیں ادا کی ہیں، یہ مسلمانوں کا اور اسلام کا قبلہء اول بھی کہلاتا ہے، اس لیے امام بخاری نے اس کی فضیلت بیان کرنے لیے بھی ایک مستقل اور الگ باب قائم کیا۔پھر بخاری نے حرمین کی مسجدوں کے ذکر میں عنوان نماز کی فضیلت کا دیا تھا، یعنی ان مسجدوں میں نماز کی فضیلت کا بیان، اس کے برخلاف یہاں ایسا نہیں کیا، بلکہ یہاں خود مسجد کی فضیلت کا عنوان لگایا، نماز کا ذکر نہیں کیا۔ممکن ہے کہ امام بخاری ان دونوں مسجدوں اور مسجد اقصی کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہوں، کہ اگرچہ تینوں مسجدوں میں نماز کی فضیلت ہے، مگر پھر بھی نماز ہی کے بعض احکام میں ان مساجد کے درمیان فرق بھی ہے۔مثلاً حافظ منذری نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی ان تینوں مسجدوں کے سفر کی نذر مانے تو اس پر حرمین کا سفر واجب ہوگا، مسجد اقصی کا نہیں، کیوں کہ حضرت جابر سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ میں نے یہ نذر مانی تھی کہ اگر اللہ نے آپ کو مکہ مکرمہ کی فتح عطا کی تو میں مسجد اقصی میں نماز پڑھوں گا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہیں پڑھ لو۔

تشریح حدیث حضرت قزعہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوسعیدؓ سے انہوں نے چار باتیں سنیں جو وہ پیغمبر ﷺ سے بیان کرتے تھے، اور وہ چاروں باتیں انہیں بہت پسند آئیں ان میں ایک بات یہ ہے کہ عورت اپنے شوہر یا محرم کے بغیر دو دن کا سفر نہ کرے، اس مسئلہ سے متعلق احادیث کتاب الحج میں آئیں گی اور مسئلے پر تفصیلی کلام بھی وہیں ہوگا۔ اس میں دوسری بات یہ ہے کہ عید الاضحیٰ اور عید الفطر کے دنوں میں روزہ نہیں ہے، یہاں ان دو دنوں کا ذکر ہے، مگر روزے کی ممانعت مجموعی طور پر پانچ دن ہے، دو عید کے دن اور تین تشریق کے، چوں کہ وہ تین دن عید والے دن کے تابع ہیں اس لیے ان کو ذکر نہیں کیا۔ اس سلسلے کی گفتگو بھی کتاب الصوم میں آئے گی۔ تیسری بات یہ ہے کہ فجر کی نماز کے بعد طلوع آفتاب تک کوئی نماز نہیں ہے، اس پر پیچھے کلام گذر چکا۔ چوتھی بات یہ ہے کہ مسجد نبوی، مسجد حرام اور مسجد اقصی کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف کجاوے کس کر باضابطہ سفر نہ کیا جائے، اس حدیث پر کلام قریب ہی میں "باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة" میں گذرا، ترجمۃ الباب کا تعلق اسی حصے سے ہے۔

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

﴿أَبْوَابُ الْعَمَلِ فِي الصَّلَاةِ﴾

[ا] بَابُ اسْتِعَانَةِ الْيَدِ فِي الصَّلَاةِ إِذَا كَانَ مِنْ أَمْرِ الصَّلَاةِ

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: يَسْتَعِينُ الرَّجُلُ فِي صَلَاتِهِ مِنْ جَسَدِهِ بِمَا شَاءَ، وَوَضَعَ أَبُو إِسْحَاقَ قَلَنْسُوَتَهُ فِي الصَّلَاةِ وَرَفَعَهَا، وَوَضَعَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كَفَّهُ عَلَى رُسْغِهِ الْأَيْسَرِ، إِلَّا أَنْ يَحُكَّ جِلْدًا أَوْ يُصْلِحَ ثَوْبًا.

۱۱۹۸ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ مَخْرَمَةَ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ بَاتَ عِنْدَ مَيْمُونَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، -وَهِيَ خَالَتُهُ- قَالَ: فَاضْطَجَعْتُ عَلَى عَرْضِ الْوِسَادَةِ، وَاضْطَجَعَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَأَهْلُهُ فِي طُولِهَا، فَنَامَ رَسُولُ اللهِ ﷺ حَتَّى انْتَصَفَ اللَّيْلُ أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ أَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ، ثُمَّ اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَجَلَسَ فَمَسَحَ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ بِيَدِهِ، ثُمَّ قَرَأَ الْعَشْرَ آيَاتٍ خَوَاتِيمَ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى شَنٍّ مُعَلَّقَةٍ، فَتَوَضَّأَ مِنْهَا فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي، قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: فَقُمْتُ فَصَنَعْتُ مَا صَنَعَ، ثُمَّ ذَهَبْتُ فَقُمْتُ إِلَى جَنْبِهِ، فَوَضَعَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رَأْسِي، وَأَخَذَ بِأُذُنِي الْيُمْنَى يَفْتِلُهَا بِيَدِهِ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَوْتَرَ، ثُمَّ اضْطَجَعَ، حَتَّى جَاءَهُ الْمُؤَذِّنُ، فَقَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ، ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ.

(گذشتہ: ۱۱۷، ۱۳۸، ۱۸۳، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۲۶، ۷۲۸، ۸۵۹)

ترجمہ [باب] نماز میں ہاتھ سے مدد لینے کا بیان جب کہ وہ عمل نماز سے متعلق ہو۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ: انسان نماز میں اپنے جسم کے جس حصے سے چاہے مدد لے سکتا ہے۔ ابواسحاق سبیعی نے نماز کے دوران اپنی ٹوپی نیچے رکھی اور اٹھائی۔ حضرت علی نے اپنی ہتھیلی اپنے بائیں گٹے پر رکھی، مگر یہ کہ کھجائے یا کپڑا درست کرے۔

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ انہوں نے حضرت میمونہ کے پاس- جو کہ ان کی خالہ ہیں- ایک رات گزاری،

آپ نے بیان کیا کہ میں تکیے کے عرض میں لیٹا، اور رسول اللہ ﷺ اور آپ کی اہلیہ تکیے کی لمبائی میں لیٹے، اس کے بعد حضور ﷺ سو گئے یہاں تک کہ رات آدھی ہوگئی، یا اس سے کچھ پہلے یا اس سے کچھ بعد، پھر رسول اللہ ﷺ بیدار ہوے اور بیٹھ گئے، پھر آپ نے نیند کے اثر کو دور کرنے لیے اپنے ہاتھ سے اپنے چہرے کو ملا، پھر سورہ ءآل عمران کی آخری دس آیات پڑھیں، پھر ایک لٹکے ہوے پرانے مشکیزے کی طرف گئے اور اس سے وضو کیا اور وضو اچھی طرح کیا، پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے، عبداللہ بن عباس کہتے ہیں کہ پھر میں کھڑا ہوا اور میں نے اسی طرح کیا جس طرح آپ نے کیا تھا، پھر میں گیا اور آپ ﷺ کے پہلو میں کھڑا ہو گیا، تو آپ ﷺ نے اپنا داہنا ہاتھ میرے سر پر رکھا، اور میرے کان کو پکڑا اور اس کو مروڑنے لگے، پھر آپ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں، پھر دو رکعتیں، پھر دو رکعتیں پھر دو رکعتیں، پھر دو رکعتیں، پھر وتر کی نماز پڑھی، پھر آپ لیٹ گئے یہاں تک کہ مؤذن آیا تو آپ کھڑے ہوے اور دو ہلکی رکعتیں پڑھیں، پھر آپ تشریف لے گئے اور صبح کی نماز پڑھائی۔

مقصد ترجمہ تہجد اور نفل نمازوں کا بیان ہورہا تھا، ان کے بیان کے بعد امام بخاری عمل في الصلاة کے ابواب شروع فرما رہے ہیں؛ کیوں کہ جب انسان نماز پڑھتا ہے اور خاص طور پر نوافل اور تہجد کی نماز کہ جن کو طول دینا افضل اور مطلوب ہے، تو اسے دوران نماز کچھ ضرورت بھی پیش آجاتی ہے، کبھی ہاتھ استعمال کرنا ہوتا ہے، کبھی کچھ حرکت ضروری ہوجاتی ہے، تو سوال یہ ہے کہ نماز کے دوران ہاتھ سے مدد لینا اور کوئی ضروری کام کرنا کن صورتوں میں جائز ہے اور کن صورتوں میں جائز نہیں ہے؟ کس عمل کی نماز میں گنجائش ہے اور کس عمل کی نہیں ہے؟ اس سلسلے میں اصول وضوابط کیا ہیں؟ ان کو بتانے کے لیے امام بخاری نے یہ ابواب منعقد کیے ہیں۔

امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ عمل کثیر نماز کو فاسد کر دیتا ہے جبکہ عمل قلیل نماز کو فاسد نہیں کرتا، پھر عمل کثیر کی تعریف میں اور عمل کثیر وقلیل کے درمیان فرق کرنے میں علماء اور مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں عمل کثیر کے سلسلے میں پانچ قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ عمل کثیر وہ ہے جو دو ہاتھوں سے کیا جائے، اور عمل قلیل وہ ہے جو ایک ہاتھ سے کیا جائے، دوسرا قول یہ ہے کہ تین بار مسلسل جو کام کیا جائے وہ عمل کثیر ہے اور تین بار سے کم جو کیا جائے وہ قلیل ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ ایسا کام جو مقصود ہو اور اگر الگ سے کیا جائے تو اس کے لیے مستقل مجلس کی ضرورت ہو وہ کثیر ہے ورنہ قلیل، چوتھا قول یہ ہے کہ اس کی تحدید مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دی جائے، وہ جسے کثیر سمجھے وہ کثیر ہے اور وہ جسے قلیل سمجھے وہ قلیل ہے، اس قول کو مبسوط میں علامہ سرخسی نے ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ یہ قول حضرت امام اعظم کے طریقہ ءاجتہاد کے قریب ہے، کیوں کہ امام صاحب اس طرح کے مسائل کو مبتلی بہ کی رائے پر ہی چھوڑ دیتے ہیں، جیسے اس کی ایک مثال پانی میں مینگنی اور گوبر کے گر جانے کا مسئلہ ہے، کہ کنویں کی پاکی اور ناپاکی کا فیصلہ مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہے، اگر وہ زیادہ سمجھتا ہے تو وہ زیادہ ہے اور پانی ناپاک ہے، اور اگر وہ کم سمجھتا ہے تو کم ہے اور پانی پاک ہے۔

اس قول پر حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ قابل عمل شکل نہیں ہے اور اس طرح تحدید دشوار ہے، کیوں کہ عادات اور عرف ورواج کے بدلنے سے اس طرح کی چیزوں میں اندازے بدل جاتے ہیں، اگر ایک شخص کسی عمل کا عادی ہے تو وہ اسے قلیل معلوم ہوتا ہے، اور جس عمل کا وہ عادی نہیں ہوتا اسے کثیر سمجھنے لگتا ہے، جیسے ایک واقعہ امیر کاتب الاتقانی حنفی کے ساتھ ملک شام میں پیش آیا، کہ جب انہوں نے شام میں درس شروع کیا تو یہ فتویٰ دے دیا کہ رفع یدین سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، کیوں کہ وہ عمل کثیر ہے، تو علامہ تقی الدین سبکی شافعی نے ان کا رد کیا اور بنیاد اس کو بنایا کہ رفع یدین میں مجتہدین کا اختلاف صرف افضل اور غیر افضل کا ہے، جواز اور عدم جواز کا نہیں ہے، چنانچہ امیر کاتب اس کا کوئی جواب نہیں دے سکے۔

پانچواں قول یہ ہے کہ اگر دور سے دیکھنے والا یہ یقین کرے کہ اس کام کا کرنے والا نماز میں نہیں ہے تو وہ کثیر ہے، ورنہ قلیل ہے، حنفیہ کے یہاں تقریباً تمام فقہاء نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے۔ لیکن اس قول پر بھی وہی اعتراض ہوسکتا ہے جو حضرت شاہ صاحب نے اس سے پہلے والے قول پر کیا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ حضور ﷺ کے احوال کی جستجو کیجائے اور جو عمل حضور ﷺ نے کیا ہے اور وہ آپ کی خصوصیت نہیں ہے اسے جائز کہا جائے اور جو آپ نے نہیں کیا ہے اسے ناجائز کہا جائے۔

عمل قلیل اور کثیر کے درمیان فرق اور ان کی تعریفیں جاننے کے بعد یہ بھی جاننا چاہیے کہ عمل کثیر ہر حال میں مفسد نماز نہیں ہے، بلکہ بعض حالات میں عمل کثیر جائز ہے اور اس سے نماز پر کوئی اثر نہیں پڑتا، نماز بدستور محفوظ رہتی ہے، اس طرح کے حالات تین ہیں: ایک یہ ہے کہ وہ عمل کثیر نماز کے اعمال میں سے ہو، مثلاً غلطی سے تین سجدے کر لینا، یا رکوع زیادہ کر لینا، وغیرہ یہ مفسد نماز نہیں ہیں، گو کہ عمل کثیر میں آتے ہیں، امیر کاتب کے واقعے میں جو بات آئی وہ اسی قبیل کی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اس عمل کثیر کا تعلق نماز کی اصلاح سے ہو یعنی وہ عمل کثیر نماز کی اصلاح کے لیے کیا جائے، جیسے نماز کے دوران کسی کو حدث لاحق ہوجائے اور وہ وضو کے لیے وضو خانے جائے تو یہ ایسا عمل ہے جو یقیناً عمل کثیر ہے؛ مگر فقہاء کی ذکر کردہ شرائط پائی جائیں تو اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی، تیسری بات یہ ہے کہ وہ عمل ضرورت کے لیے کیا گیا ہو، جو عمل کثیر ضرورتاً کیا گیا وہ مفسد نماز نہ ہوگا، بلکہ بعض حالات میں اولیٰ ہوگا، جیسے نماز کے دوران سانپ یا بچھو آجائے تو نماز کے دوران ہی اس کو مارے، اس میں ایک دو ضرب سے نماز نہیں ٹوٹے گی؛ یہ تین حالات ایسے ہیں کہ ان میں عمل کثیر مفسد نماز نہیں ہے، یہ اصولی باتیں جاننے کے بعد اب ان ابواب کی تمام احادیث وآثار کو سمجھنا بالکل آسان ہوجائے گا، امام بخاری کے تمام ابواب، حدیثیں اور آثار سب احناف کے مسلک کے مطابق معلوم ہوتے ہیں اور امام بخاری نماز میں عمل والے مسئلے کو غالباً اسی طرح دیکھ رہے ہیں جس طرح احناف نے بیان کیا ہے، کیوں کہ امام بخاری نے نماز کے دوران کیے جانے والے عمل کو امر صلاۃ سے مقید کر دیا ہے کہ وہ عمل اسی وقت جائز ہے جب کہ وہ نماز

سے تعلق رکھتا ہو اور اس میں نماز کی اصلاح کا پہلو ہو، اور اگر ایسا نہیں ہے تو وہ عمل عبث ہوگا اور عبث کے لیے نماز میں کوئی گنجائش نہیں، عمل کا تعلق نماز کی اصلاح سے ہو اور اس کے بعد وہ عمل اسی قدر ہو جتنا ضرورت ہے، ضرورت سے زیادہ نہ ہو ورنہ وہ بھی عبث ہوگا، ترجمہ کی اس وضاحت کے بعد اب امام بخاری کے بیان کردہ آثار اور احادیث اور دیگر ابواب اور احادیث وآثار کو دیکھتے جایئے تو وہ عام طور پر اسی پر منطبق ہوتے نظر آئیں گے۔

تشریح آثار امام بخاری نے اس مقصد کے لیے تین آثار ذکر کیے ہیں، ایک قولی اور دو عملی، پہلا اثر حضرت ابن عباس کا ہے، انہوں نے فرمایا کہ انسان نماز کے دوران اپنے جسم سے جو کام چاہے کر سکتا ہے، کچھ لوگوں نے اس پر یہ کہا ہے کہ ترجمے اور اثر کے درمیان مطابقت نہیں ہے، کیوں کہ ترجمہ مقید ہے اور اثر مطلق، ترجمے میں یہ کہا گیا کہ یہ اس وقت جائز ہوگا جب کہ وہ عمل نماز سے متعلق ہو، اور اس کے ثبوت کے لیے جو حدیث پیش کی گئی ہے اس میں ایسی کوئی قید نہیں ہے، لیکن معمولی غور کرنے سے مطابقت واضح ہو جاتی ہے، اب اس کا ظاہر تو مراد ہو نہیں سکتا، یعنی ایسا تو ہو نہیں سکتا حضرت ابن عباس یہ فرمائیں کہ قلیل وکثیر اور ضرورت اور بلا ضرورت سب جائز ہے، کیوں کہ اس طرح تو فعل عبث بھی جائز ہو جائے گا، جس کا کوئی بھی قائل نہیں، اس لیے یہاں یہی مراد ہے کہ اس عمل کا تعلق نماز کی اصلاح سے ہونا چاہیے، لہذا ترجمے سے اس کی مطابقت ہوگئی، کہ ترجمہ بھی مقید ہے اور اثر بھی مقید۔

دوسرا اثر حضرت ابو اسحاق سبیعی کا ہے جو مشہور تابعی ہیں، انہوں نے نماز کے دوران اپنی ٹوپی سر سے اتار کر نیچے رکھی اور پھر سر پر رکھ لی، اور ظاہر ہے کہ ٹوپی سر سے اتارنا اور سر پر رکھنا ہاتھ ہی کے سہارے سے ہوتا ہے، تو ترجمہ ثابت ہو گیا کہ ہاتھ سے ایسا عمل کرنا جائز ہے جس کا تعلق نماز کی اصلاح سے ہو، دراصل گرمی کی شدت سے بسا اوقات سر میں پریشانی ہونے لگتی ہے، کبھی کبھی کھجلی سے اور کبھی سر میں پیدا ہونے والی بھوسی سے بھی بے قراری سی ہوتی ہے، ایسے حال میں نماز جاری رکھنا دشوار ہوتا ہے اور خشوع وخضوع بھی متاثر ہو جاتا ہے، اس حالت میں اصلاح نماز کے لئے اگر ٹوپی اتاری جائے تو یہ عمل جائز ہے، حضرت نے ایسی حالت میں ٹوپی اتاری اور کچھ دیر کے بعد جب سر میں آرام ہو گیا اور ہوا حاصل ہوگئی یا سجدے میں جانے کے لیے ٹوپی ضروری سمجھی تو دوبارہ پہن لی، اس طرح کا عمل نماز کی اصلاح کے لیے جائز ہے، یا اسی طرح گرمی یا سردی کی وجہ سے کپڑا اچھانا، کنکری اور سنگریزے زیادہ ہوں اور سجدے میں تکلیف کا امکان ہو تو ان کو برابر کرنا اور ہٹانا، یہ سب اصلاح نماز اور امر نماز سے متعلق چیزیں ہیں اور جائز ہیں۔

تیسرا اثر یہ ہے کہ حضرت علی اپنا دایاں ہاتھ بائیں گٹے پر رکھتے تھے، یہ اصل ہیئت ہے اور ضرورت پڑنے پر ہاتھ کھول بھی لیتے تھے، جیسے اگر کھجانے کی ضرورت ہوئی، یا پسینے وغیرہ کی وجہ سے کپڑا جسم سے چپک گیا، تو ایسے وقت میں ہاتھ کھول کر کپڑا ٹھیک کر لیتے تھے، یہ بھی اصلاح نماز سے متعلق ہے، کیوں کہ اگر کھجانے کا تقاضہ زیادہ ہو جائے تو نماز کی یکسوئی اور خشوع وخضوع ختم ہو جاتا ہے، تو اس طرح کے کام بھی نماز کی اصلاح کے لیے ہی ہوئے۔

اس اثر میں حنفیہ کے اس قول کی دلیل بھی ہے کہ نماز میں ہاتھ باندھنے کا طریقہ یہ ہے کہ داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ کے گٹے پر رکھا جائے، بازو پر رکھنا یا پورا ہاتھ کہنی تک پکڑنا طریقہ مسنونہ کے خلاف ہے۔

قولہ: إلا أن يحك الخ کچھ لوگوں نے اس حصے کو ترجمے کا جزء سمجھا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ پورا ترجمہ اس طرح ہے: **باب استعانة اليد في الصلاة إذا كان من أمر الصلاة، إلا أن يحك جلداً أو يصلح ثوباً**، اور یہ وضاحت کی ہے کہ استعانت بالید اس وقت جائز ہے جب کہ وہ امر صلاۃ سے ہو اگر امر صلاۃ سے نہیں ہے تو جائز نہیں ہے، ہاں اگر معمولی ہو یا اسے کرنا ضروری ہو جیسے کپڑا درست کرنا یا کھجانا تو وہ بھی جائز ہے، گویا اس تشریح کے قائل کپڑا درست کرنے اور کھجانے کو امر صلاۃ سے خارج مان رہے ہیں اور امر صلاۃ سے خارج جو عمل ممنوع ہے اس سے إلا کا استثنی قرار دے رہے ہیں۔

حافظ ابن حجر نے اس پر اعتراض کرتے ہوے کہا ہے کہ یہ وہم ہے، کیوں کہ یہ ٹکڑا حضرت علی کے اثر کا حصہ ہے، اثر کی اصل عبارت اس طرح ہے: **كان علي إذا قام إلى الصلاة فكبر، ضرب بيده اليمنى على رصغه الأيسر، فلا يزال كذلك حتى يركع، إلا أن يحك جلداً أو يصلح ثوباً** امام بخاری کے شیخ مسلم بن ابراہیم نے اسی طرح نقل کیا ہے اور ابن ابی شیبہ میں اخیر کے الفاظ یہ ہیں: **إلا أن يصلح ثوبه أو يحك جسده**، اور دوسری بات یہ ہے اگر یہ ترجمہ کا جزء ہو جائے تو حضرت علی کے اس اثر کا ترجمہ سے کوئی تعلق ہی نہیں رہ جائے گا، کیوں کہ صرف دایاں ہاتھ گٹے پر رکھنا ترجمے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ یہ قول ابن رشید اور اسماعیلی کا ہے اور حافظ علاء الدین مغلطائی نے اسے اپنی شرح میں لیا اور پھر ان کے شاگردوں نے اسے لیا، لیکن علامہ عینی نے اس قول کو مغلطائی کی طرف منسوب کرنے پر ابن حجر پر رد کیا ہے اور کہا ہے کہ خود ابن حجر ہی کو وہم ہو گیا ہے اور حافظ مغلطائی نے یہ بات نہیں کہی، بلکہ اپنی کتاب میں اسماعیلی کی یہ بات ان کی طرف سے نقل کی ہے۔

پھر حافظ ابن حجر نے یہ تو ثابت کیا کہ یہ ٹکڑا ترجمے کا حصہ نہیں ہے، بلکہ حضرت علی کا قول ہے، مگر اس اثر کو امام بخاری نے مختصر کر کے جس عبارت کے ساتھ ذکر کیا ہے اس پر کچھ نہیں کہا، لیکن علامہ کشمیریؒ نے اس پر متنبہ کیا اور فرمایا **کہ امام بخاری کی اس عبارت میں کمزوری ہے، کہ شروع حصے کو ایک واقعے کے انداز میں بیان کیا اور بعد والے حصے کو عادت کے انداز سے ذکر کیا، اس طرح یہ عبارت بالکل بے جوڑ ہو گئی، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاری نے پہلے حصے کو بالمعنی روایت کر دیا ہے اور دوسرے حصے کو باللفظ، یعنی امام بخاری نے اس اثر کا جو اختصار کیا ہے، وہ مخل ہو گیا ہے، طریقہ اختصار کی وجہ سے یہ کمزوری پیدا ہو گئی، درمیان کی جو بات چھوڑی گئی وہی بات عبارت کو مربوط کرتی ہے۔**

قولہ: رصغه الأيسر اس اثر میں رصغ صاد کے ساتھ ہے، مگر گٹے کے معنی میں مشہور لفظ سین کے ساتھ رسغ ہے،

یہاں بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ غلط ہے، اور اصل رسغ بالسین ہے، لیکن خلیل بن احمد فراہیدی نے العین میں اسے بھی رسغ کی ایک لغت بتایا ہے، تو گویا لفظ دونوں طرح صحیح ہے، معنی ایک ہی ہیں، البتہ استعمال بالسین زیادہ ہے۔

تشریح حدیث حضرت ابن عباس کی یہ معرکۃ الآراء حدیث کئی بار آچکی ہے اور اس سے متعلق مباحث بھی بیان ہو چکے ہیں، یہاں امام بخاری نے یہ حدیث نماز میں عمل کے جواز پر استدلال کے لیے ذکر کی ہے اور اس میں یہ حصہ کہ حضور ﷺ نے نماز کے دوران ہی ان کا کان پکڑا اور مروڑا اور ان کو گھما کر دائیں طرف کھڑا کیا؛ یہ حصہ ترجمے سے متعلق ہے۔ حضور ﷺ کا یہ عمل بھی اصلاح نماز سے تعلق رکھتا ہے، کہ ابن عباس کی نماز میں ایک خرابی ہو رہی تھی، آپ ﷺ نے اس کی اصلاح کے لیے یہ کیا کہ نماز ہی میں کان پکڑ کر ان کو دائیں طرف کھڑا کر دیا، پھر اس حدیث میں ترجمہ کا ثبوت بدرجہ اولی ہے، کیوں کہ جب دوسرے کی نماز کی اصلاح کے لیے یہ عمل جائز ہے، تو اپنی نماز کی اصلاح کے لیے تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

[۲] بَابُ مَا يُنْهَى عَنْهُ مِنَ الْكَلَامِ فِي الصَّلَاةِ

۱۱۹۹ - حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللهِ، - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَالَ: كُنَّا نُسَلِّمُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَيَرُدُّ عَلَيْنَا، فَلَمَّا رَجَعْنَا مِنْ عِنْدِ النَّجَاشِيِّ سَلَّمْنَا عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْنَا، وَقَالَ: إِنَّ فِي الصَّلَاةِ شُغْلاً. (آئندہ: ۱۲۱۶، ۳۸۷۵)

(۱۱۹۹) حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، حَدَّثَنَا هُرَيْمُ بْنُ سُفْيَانَ، عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَهُ.

(۱۲۰۰) حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا عِيسَى هُوَ ابْنُ يُونُسَ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ شُبَيْلٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ قَالَ: قَالَ لِي زَيْدُ بْنُ أَرْقَمَ: إِنْ كُنَّا لَنَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ، يُكَلِّمُ أَحَدُنَا صَاحِبَهُ بِحَاجَتِهِ، حَتَّى نَزَلَتْ: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ" الْآيَةَ، فَأُمِرْنَا بِالسُّكُوتِ. (آئندہ: ۴۵۳۴)

ترجمہ [باب] نماز میں جو کلام ممنوع ہے اس کا بیان، حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ: ہم پیغمبر ﷺ کو -جبکہ آپ نماز میں ہوتے- سلام کرتے تھے اور آپ ﷺ جواب دیتے تھے، جب ہم نجاشی کے پاس سے لوٹے تو ہم نے آپ کو سلام کیا، مگر آپ ﷺ نے جواب نہیں دیا، اور فرمایا: نماز میں ایک خاص مشغولیت ہے۔ ابوعمرو شیبانی کہتے ہیں کہ زید ابن ارقم نے مجھ سے کہا کہ: ہم پیغمبر ﷺ کے زمانے میں دوران نماز کلام کرتے تھے، ہم میں سے کوئی بھی اپنے ساتھ والے سے اپنی ضرورت کی بات کرتا تھا، یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی: حَافِظُوا عَلَى

الصَّلَوٰتِ الْآیَۃَ، اس کے بعد ہمیں خاموش رہنے کا حکم ہوگیا۔

مقصد ترجمہ نماز میں کلام کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ صرف وہ کلام مفسد نماز ہے جس میں تین باتیں موجود ہوں: ۱۔ جان بوجھ کر کیا جائے، ۲۔ مسئلے سے واقف ہو، ۳۔ کوئی مصلحت نہ ہو؛ لہٰذا امام شافعی کے نزدیک سہواً کلام مفسد نماز نہیں، اور عمداً بھی اگر مصلحت سے ہو تو مفسد نہیں، اور جہالت کی وجہ سے کیا گیا تو بھی مفسد نماز نہیں، امام شافعی کے مسلک کی بنیاد حضرت ذوالیدین کی اس مشہور حدیث پر ہے جس میں پیغمبر ﷺ کے ایک سہو کا قصہ مذکور ہے، امام بخاری نے یہ حدیث متعدد بار ذکر کی ہے۔ مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز کی اصلاح کے لیے کلام جائز ہے، اور بلا وجہ عام حالات میں قلیل کلام جائز ہے مفسد نماز نہیں اور کثیر ناجائز اور مفسد ہے۔ امام بخاری کے ترجمے سے یہ بات تو طے ہے کہ وہ شوافع کے ساتھ نہیں ہیں، ورنہ سہواً کلام کے جواز کے لیے باب قائم کرتے، کیوں کہ امام بخاری نے ذوالیدین کی روایت کئی بار ذکر کی ہے، مگر اس طرح کا باب قائم نہیں کیا، حالاں کہ سہو والا مسئلہ اسی میں ہے۔ پیش نظر ترجمے کے بارے میں دو باتیں ممکن ہیں، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مالکیہ کی تائید میں ہو، مالکیہ بعض کلام کو جائز کہتے ہیں اور ترجمہ میں "من" تبعیضیہ آیا ہوا ہے، یعنی اس کلام کا بیان جو ممنوع ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ کچھ کلام جائز بھی ہو، گو کہ ترجمے کے اندر یہ امکان ہے کہ وہ مالکیہ کی تائید میں ہو؛ مگر جو حدیثیں ذکر کی ہیں ان سے اس کی کوئی تائید نہیں ہوتی۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ترجمہ احناف کی تائید میں ہو، احناف کا مسلک یہ ہے کہ کسی بھی طرح کا کلام جائز نہیں، ہر طرح کا کلام اور ہر حالت کا کلام مفسد نماز ہے، مگر یہاں کلام سے مراد وہ کلام ہے جس میں خطاب مع الغیر ہو، اگر خطاب مع الغیر نہ ہو تو وہ کلام مفسد نہیں، صرف مکروہ ہے جیسے سبحان اللہ کہنا۔

تشریح حدیث اول پہلی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور ﷺ کو ایسی حالت میں جبکہ آپ نماز میں ہوتے سلام کرتے تھے اور آپ ﷺ جواب دیتے تھے، لیکن جب ہم نجاشی کے پاس سے آئے اور سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا، اور نماز کے بعد یہ فرمایا کہ نماز میں ایک خاص مشغولیت ہوتی ہے، اس میں کلام اور گفتگو کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ روایت بتاتی ہے کہ کلام کے سلسلے میں نماز پر مختلف دور گذرے ہیں، ایک وقت میں نماز میں سلام جیسی چیزیں جائز تھیں اور صحابہ کا یہ معمول بھی تھا، اور خود حضور ﷺ بھی ایسا کرتے تھے، مگر بعد میں ممنوع ہوگئیں، نسائی میں یہ اضافہ ہے" **إن الله يحدث من أمره ما يشاء وإنه قد أحدث من أمره أن لا يتكلم في الصلاة**" اور طحاوی میں یہ اضافہ ہے:" **وإن مما أحدث قضى أن لا تتكلموا في الصلاة**" یعنی خود حضور ﷺ نے حضرت ابن مسعود کو یہ اطلاع دی کہ نماز میں ایک نئی تبدیلی ہوئی ہے اور وہ تبدیلی یہ ہے کہ نماز میں کلام سے منع کر دیا گیا ہے۔ یہ روایت کلام کے نسخ کے بارے میں بالکل صریح اور نص ہے۔

تشریح حدیث دوم دوسری روایت میں حضرت زید بن ارقم کا یہ بیان ہے کہ ہم حضور ﷺ کے دور میں نماز میں بات کرتے تھے، یہاں تک کہ یہ آیت: "حافظوا علی الصلوات" نازل ہوئی اور ہمیں بات کرنے سے روک دیا گیا۔ اس آیت میں آخر میں وقوموا للہ قانتین ہے، قانتین کے ایک معنی ساکتین کے بھی ہیں، تو مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے نماز میں خاموش رہنے کا حکم دیا۔

اس مقام پر یہ بحث ہے کہ یہ آیت بالاتفاق مدنی ہے، اور یہ حدیث اس بارے میں نص اور واضح ہے کہ نسخ اسی آیت سے ہوا، جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس وقت حبشے کے بادشاہ نجاشی کے پاس سے واپس ہوئے، اس وقت نسخ ہو چکا تھا اور یہ معلوم ہے کہ ان کی واپسی مکہ مکرمہ میں ہوئی تھی۔ اس اشکال کے بہت سے جواب دیے گئے ہیں، مگر بے تکلف بات یہ ہے کہ جب حبشے کے مسلمانوں کے پاس یہ جھوٹی خبر پہنچی کہ مکے کے تمام کفار مسلمان ہو گئے ہیں، تو حضرت عبداللہ بن مسعود اپنے تینتیس ساتھیوں کے ساتھ حبشے سے مکہ مکرمہ واپس ہوئے، پھر جب معلوم ہوا کہ کفار کے ایمان لانے کی خبر جھوٹی ہے اور خود حضور ﷺ مدینہ تشریف لے جا چکے ہیں، تو ان حضرات نے مدینہ منورہ جانے کا قصد کیا، مگر ان میں سے دو تو وہیں وفات پا گئے، سات کو مکے والوں نے گرفتار کر لیا اور چوبیس مدینہ پہنچنے میں کامیاب ہو گئے، انہیں میں حضرت ابن مسعودؓ بھی ہیں، حضرت ابن مسعود وغیرہ کی یہ آمد اس وقت ہوئی، جب آنحضرت ﷺ غزوۂ بدر کی تیاری فرما رہے تھے، چنانچہ حضرت ابن مسعود بھی بدر میں شریک ہوئے، اور یہ سلام کرنے کا واقعہ اسی وقت کا ہے۔

نماز میں گفتگو کے مسئلے میں جن حضرات نے بھی گنجائش کی بات کہی ہے اور نرم رخ رکھا ہے؛ خواہ قلیل کلام کی بات ہو یا سہواً کی بات ہو یا مصلحت والے کلام کی بات ہو؛ ان کا اصل استدلال ذوالیدین کی روایت سے ہے، یہ روایت امام بخاری نے صحیح میں کئی جگہ ذکر کی ہے، اس میں دوران نماز حضور ﷺ کے ایک سہو کا ذکر ہے، اس کا بیان یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ نے ظہر یا عصر کی نماز بھولے سے صرف دو رکعت پڑھائی، صحابہ اس سہو سے واقف تھے، ان میں چہ میگوئیاں بھی ہوئیں، مگر کسی نے کچھ کہنے کی ہمت نہ کی، یہاں تک کہ آپ ﷺ فارغ ہو کر لکڑی کے ستون کے پاس تشریف لے گئے اور لوگوں کی طرف بیان کرنے کے لیے متوجہ ہوئے اور رخ کیا، تب ذوالیدین نے عرض کیا کہ: یا رسول اللہ ﷺ! **نماز میں تخفیف ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے؟ آپ نے دیگر صحابہ سے تصدیق چاہی، صحابہ نے ذوالیدین کی تصدیق کی، تو آپ ﷺ نے باقی دو رکعتیں پوری کیں۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے مسلک کی بنیاد اسی حدیث کو بنایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ سہواً کلام جائز ہے، اور نماز کی مصلحت کے لیے جو کلام ہو وہ بھی جائز ہے،** کیوں کہ ذوالیدین والی روایت میں جو گفتگو مذکور ہے وہ نماز کی اصلاح کے لیے ہے۔

احناف کے خلاف اس مسئلے میں سب سے زیادہ صریح روایت یہی ہے، احناف کسی بھی کلام کو جائز نہیں کہتے، اور

یہ حدیث ایک تفصیلی سوال و جواب اور گفتگو پر مشتمل ہے، احناف کہتے ہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور کلام کو ممنوع کرنے والی حدیثیں ناسخ ہیں، ذوالیدین والی روایت کے راوی حضرت ابو ہریرہ ہیں مگر یہ روایت مرسل صحابی کے قبیل سے ہے، کیوں کہ حضرت ذوالیدین بدر کی لڑائی میں شہید ہو گئے تھے، جب کہ حضرت ابو ہریرہ سن سات ہجری میں اسلام لائے ہیں، تو اس طرح حضرت ابو ہریرہ والی روایت منسوخ ہے اور ابن مسعود والی حدیث اور حضرت زید ابن ارقم والی حدیث اور دیگر وہ تمام روایات جن میں کلام کو ممنوع کیا گیا ہے ناسخ ہیں۔

حضرت ذوالیدین کی شخصیت تاریخی طور پر بہت مبہم ہو گئی ہے، ان کی وفات کے بارے میں سخت اختلاف ہے، اور چوں کہ ان کی وفات کی تاریخ سے اس اہم مسئلے کا تعلق ہے، اس لیے سب اپنے مسلک کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، یہاں ایک بات یہ بھی پیدا ہو گئی ہے کہ ایک طرح کے دو نام ہیں ایک ذوالشمالین اور دوسرا ذوالیدین، شوافع کا کہنا یہ ہے کہ یہ دو ہیں، بدر میں جن کی شہادت ہوئی ہے وہ ذوالیدین صاحب قصہ نہیں ہیں، بلکہ ذوالشمالین ہیں، اور ذوالیدین حضور ﷺ کے وصال کے بعد بھی زندہ رہے، اس سلسلے میں بیہقی نے ایک حدیث بھی ذکر کی ہے، جس میں راوی نے حضور ﷺ کی وفات کے بعد ان سے ملاقات اور سماع کی صراحت کی ہے۔

احناف کا کہنا یہ ہے کہ یہ دونوں نام ایک ہی صحابی کے ہیں اور وہی صاحب قصہ حضرت ذوالیدین ہیں اور ان کی وفات بدر کی جنگ میں ہوئی، علامہ سمعانی نے ایک قول نقل کیا ہے کہ ذوالشمالین اور ذوالیدین دونوں ایک ہیں، امام زہری نے بالجزم یہ صراحت کی ہے کہ یہ دونوں نام ایک ہی صحابی کے ہیں اور ان کا انتقال بدر میں ہو گیا تھا، شرح معانی الآثار میں علامہ طحاوی امام زہری کا قول نقل کرتے ہیں: "إنه ذو الشمالين المقتول ببدر، وإن قصة ذي الشمالين كانت قبل بدر، ثم أحكمت الأمور بعد ذلک" یعنی ذوالیدین وہی ذوالشمالین ہیں جو بدر میں شہید ہوے، اور ذوالشمالین کا قصہ بدر سے پہلے کا ہے، پھر چیزیں محکم اور مضبوط ہو گئیں، امام زہری کا یہ قول دو باتوں کی بہت واضح صراحت کر رہا ہے: ایک یہ کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخص ہیں اور دوسری یہ کہ ذوالیدین بدر میں شہید ہوے، اور امام زہری نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ یہ بھی فرمادیا کہ ذوالیدین کی حدیث کا یہ واقعہ اس زمانے سے تعلق رکھتا ہے جب امور صلاۃ محکم اور آخری طے شدہ حالت میں نہیں آئے تھے، بلکہ تبدیلی اور تغیر کے مرحلے سے گذر رہے تھے اور بعد کے زمانوں میں امور صلاۃ محکم اور مرتب و منظم ہو گئے اور اس طرح کی صورت جو اس حدیث میں ہے بعد میں دوران نماز اس کی گنجائش باقی نہ رہی، امام زہری کے اس صریح اور انتہائی صاف قول کو شوافع تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں، چنانچہ انہوں نے جب اس کا کوئی جواب نہ پایا، تو امام زہری کے بارے میں یہ کہہ دیا کہ ان کو وہم ہو گیا؛ مگر امام بیہقی رحمہ اللہ نے جس حدیث سے حضور ﷺ کی وفات کے بعد ذوالیدین کی حیات ثابت کی ہے وہ بالکل ضعیف اور ناقابل استدلال ہے، کہ امام طحاوی نے اس کے بعض رواۃ کو مجہول اور منکر کہا ہے۔

حضرت ابن عمر سے بھی ایک حدیث مروی ہے کہ ذوالیدین کا انتقال بدر میں ہوا، علامہ طحاوی نے شرح معانی الآثار میں یہ روایت نقل کی ہے" **أنه ذكر له حديث ذي اليدين، فقال: كان إسلام أبي هريرةؓ بعد ما قتل ذو اليدين** " کہ حضرت ابن عمر کے سامنے ذوالیدین کی حدیث کا تذکرہ ہوا تو آپ نے فرمایا ابو ہریرہؓ کا اسلام ذوالیدین کے انتقال کے بعد کی بات ہے، اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ کیسے ہوے؟ اور حدیث کے الفاظ میں ابو ہریرہؓ یہ کیوں فرماتے ہیں: " **صلى بنا** " یعنی اس نماز میں جس میں یہ واقعہ پیش آیا خود وہ شریک ہیں؟ اور غالبا یہی الفاظ ان لوگوں کا زیادہ مضبوط متدل ہے جو اسے منسوخ نہیں مانتے، مگر یہ بات کمزور ہے، کیوں کہ محدثین کے یہاں اس طرح کی تعبیر میں بہت توسع ہے، علامہ طحاوی نے معانی الآثار میں اس شبہ اور غلط فہمی کو یہ کہہ کر دور کیا ہے کہ **صلى بنا** سے مراد **صلى بالمسلمين** ہے اور صحابہ وتابعین میں اس کی نظیریں موجود ہیں کہ واقعے کے وقت موجود نہ تھے مگر انہوں نے مندرجہ بالا تعبیر اختیار کی مثلاً " **قدم علينا** " کہہ دیا گیا جب کہ کہنے والا اس شہر میں اس وقت موجود نہ تھا، مراد یہی لی گئی کہ **قدم على قومنا** اسی طرح **خطبنا** اور **قال لنا** وغیرہ کی مثالیں صحابہ وتابعین میں بکثرت ہیں جب کہ ناقل شریک واقعہ نہیں ہے، اور اس طرح کی حدیثیں مرسل صحابی کی اصطلاح میں آتی ہیں، جو سب کے نزدیک حجت ہے اور پھر لغوی اعتبار سے بھی اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

ان تاریخی شواہد سے قطع نظر خود حدیث پر اگر غور کیا جائے تو یہ بات بالکل صاف نظر آتی ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور یہ واقعہ بالکل ابتدائی زمانے کا ہے، پہلی بات یہ کہ جب یہ سہو ہوا تو تمام صحابہ کو اس کا احساس ہو گیا تھا، چنانچہ بعد کے سوال وجواب سے واضح ہے، مگر کسی بھی صحابی نے آپ ﷺ کو لقمہ نہیں دیا، حالاں لقمہ دینے کا طریقہ بھی سکھایا جا چکا تھا، کہ مرد سبحان اللہ کہیں اور عورتیں تالی بجائیں، مگر یہاں کسی بھی صحابی نے نہ صرف یہ کہ لقمہ نہیں دیا بلکہ روایت میں ہے کہ اس بابت آپ ﷺ سے کچھ عرض کرنے سے بھی صحابہ ڈر رہے تھے اور حضرت ابو بکر وعمرؓ کے ناموں کی صراحت ہے کہ ان کی بھی ٹوکنے اور کچھ کہنے کی ہمت نہ ہوئی، ظاہر کہ یہ سب باتیں یہی بتاتی ہیں کہ یہ واقعہ بالکل ابتدائی زمانے کا ہے، نماز میں سہو کا معاملہ اتنا سخت اور اہم ہو کہ اس میں کلام تک کرنے میں صحابہ گھبرائیں اور اتنی تاخیر ہو جائے کہ بہت سے صحابہ نماز پڑھ کر یہ کہتے ہوے کہ نماز میں تخفیف ہوگئی اپنے گھروں کو بھی چلے جائیں ایسا بعد کے زمانے میں ممکن نہیں ہے۔

اس حدیث کا تعلق ابتدائی زمانے سے ہے اس کا ایک اور قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث میں واقعے کی تفصیل میں ہے کہ نماز سے فارغ ہو کر حضور ﷺ ایک لکڑی کی طرف گئے اور وہاں کھڑے ہو کر صحابہ کو خطاب کرنے کے لیے متوجہ ہوے، یہ خشبہ لکڑی اسی جذع (ستون) کی تعبیر ہے جس پر سہارا لیکر حضور ﷺ ابتدائی زمانے میں خطبہ دیا کرتے تھے اور اسی پر ٹیک لگا کر وعظ وغیرہ فرماتے تھے، پھر اس ستون کی جگہ آپ کے لیے منبر بنا دیا گیا، اور منبر پر

تشریف فرما ہوکر خطاب کا معمول ہوا، ستون کی تبدیلی اور منبر کے بنانے کا واقعہ کس سن میں پیش آیا اس میں اگر چہ مؤرخین کا اختلاف ہے، مگر خود احادیث میں کئی اشارے ایسے موجود ہیں جن سے طے ہو جاتا ہے کہ یہ ابتدائی سالوں ہی میں ہوا، مثلاً ایک لفظ یہ ہے کہ اس وقت مسجد چھپر کی تھی، اور دوسرا لفظ یہ ہے کہ جب لوگ زیادہ ہو گئے تو منبر کی ضرورت محسوس ہوئی، ان دونوں باتوں سے پتا چلتا ہے کہ لکڑی کے سہارے کھڑے ہونے کا معمول شروع زمانے کا تھا، اور ذوالیدین کی حدیث میں اسی لکڑی کا ذکر ہے، لہٰذا ذوالیدین کی حدیث کو بھی ابتدائی دور سے متعلق مانا جائیگا اور حدیث منسوخ مانی جائیگی۔

اس حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نماز سے فارغ ہوکر ستون کے پاس تشریف لے گئے، صحابہ کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کے بعد یہ سوال وجواب ہوئے، اگر اس حدیث کے ظاہر کو لیا جائے اور اسے منسوخ نہ مانا جائے تو نماز میں عمل کی کوئی حد ہی نہیں رہ جائے گی، کیوں کہ اس میں نماز کے دوران اٹھنا، چلنا، رخ پھیرنا اور مجمع کو مخاطب بنانا وغیرہ اعمال بھی پائے گئے، تو اس طرح تو سہواً گنجائش کی کچھ حد ہی نہیں رہ جائیگی، ایک شخص نماز کے دوران بھول کر کھانا کھانا شروع کر دے، یا اور کوئی بھی کام کرلے تو اس سے بھی نماز فاسد نہ ہونی چاہیے؛ کیوں کہ یہ بھی اسی طرح کے عمل ہیں جس طرح چلنا اور ستون کی طرف جانا، ظاہر ہے کہ شوافع بھی اس توسع کے قائل نہیں ہیں، لہٰذا حدیث کو منسوخ ہی ماننا پڑے گا کہ یہ واقعہ بالکل ابتدائی دور کا ہے جب امور صلاۃ پورے طور پر منضبط نہیں ہوئے تھے، اگر سہواً کلام کی بات تسلیم بھی کی جائے تو یہ سہو صرف حضور ﷺ کو در پیش تھا، باقی صحابہ نے جو کلام کیا ہے وہ عمداً اور قصداً تھا۔

پھر یہ بھی غور کرنا چاہیے کہ مذکورہ حدیثوں میں جس کلام سے منع کیا گیا وہ سلام ہے جو کہ خود عبادت ہے، اللہ کا ذکر ہے اور ادائے حق مسلم بھی ہے؛ تو جب سلام سے منع کیا گیا تو دیگر کلام کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے، اور یہ بھی فرمادیا گیا کہ نماز خاص اور اہم مشغولی کا موقعہ ہے، اس میں کلام کے لیے گنجائش نہیں ہے، اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کہ ہر طرح کا کلام ممنوع ہونا چاہیے۔

سند کی بحث حضرت امام بخاری نے ابن مسعود والی روایت ذکر کرنے کے بعد اس کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے، اس متابع کو دینے کی وجہ یہ ہے کہ اعمش کے تلامذہ میں اس حدیث کی سند بیان کرنے میں اختلاف ہو گیا ہے، سفیان ثوری، شعبۃ، زائدہ، جریر، ابو معاویۃ اور حفص بن غیاث جو کہ اعمش کے زیادہ ثقہ تلامذہ ہیں؛ وہ علقمہ کے واسطے کے بغیر عن الاعمش عن ابراھیم عن عبداللہ کہتے ہیں، امام بخاری نے یہاں ابن فضیل اور ہریم بن سفیان سے اور دوسری جگہ ابوعوانہ سے اور ایک اور جگہ ابو بدر شجاع بن الولید سے؛ علقمہ کے واسطے سے عن الاعمش عن ابراھیم عن علقمۃ عن عبداللہ موصولاً نقل کیا ہے، امام بخاری کا طرز بتاتا ہے کہ موصول کو ترجیح دے رہے ہیں، کیوں کہ انہوں نے موصول ہی کے متابع کو ذکر کیا اور دوسرے مقامات پر بھی موصول سند ہی کو لیا، لیکن دوسرے بہت سے محدثین نے منقطع

کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ یہ روایت منقطع ہے موصول بیان کرنا صحیح نہیں ہے، چنانچہ ابو حاتم رازی نے منقطع ہونے کو ہی ترجیح دی ہے، اور ابن فضیل کی موصول کو خطا قرار دیا ہے، حافظ ابو الفضل بن عمار شہید نے کہا ہے کہ مرسل والے موصول والوں سے زیادہ اثبت ہیں۔

[۳] بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ التَّسْبِيحِ وَالْحَمْدِ فِي الصَّلَاةِ لِلرِّجَالِ

(۱۲۰۱) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَهْلٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ يُصْلِحُ بَيْنَ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ، وَحَانَتِ الصَّلَاةُ فَجَاءَ بِلَالٌ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، فَقَالَ: حُبِسَ النَّبِيُّ ﷺ فَتَؤُمُّ النَّاسَ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنْ شِئْتَ، فَأَقَامَ بِلَالٌ الصَّلَاةَ، فَتَقَدَّمَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَصَلَّى، فَجَاءَ النَّبِيُّ ﷺ يَمْشِي فِي الصُّفُوفِ يَشُقُّهَا شَقًّا، حَتَّى قَامَ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ، فَأَخَذَ النَّاسُ بِالتَّصْفِيحِ. قَالَ سَهْلٌ: هَلْ تَدْرُونَ مَا التَّصْفِيحُ؟ هُوَ التَّصْفِيقُ. وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَا يَلْتَفِتُ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمَّا أَكْثَرُوا الْتَفَتَ فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ فِي الصَّفِّ، فَأَشَارَ إِلَيْهِ مَكَانَكَ. فَرَفَعَ أَبُو بَكْرٍ يَدَيْهِ، فَحَمِدَ اللهَ، ثُمَّ رَجَعَ الْقَهْقَرَى وَرَاءَهُ وَتَقَدَّمَ النَّبِيُّ ﷺ فَصَلَّى. (گذشتہ: ۶۸۴، آئندہ: ۱۲۰۴، ۱۲۱۸، ۱۲۳۴، ۲۶۹۰، ۲۶۹۳، ۷۱۹۰)

ترجمہ [باب] نماز میں مردوں کے لیے سبحان اللہ اور الحمد للہ کہنے کے جواز کا بیان، حضرت سہل بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ پیغمبر ﷺ بنو عمرو بن عوف میں صلح کرانے کے لیے تشریف لے گئے، اس اثناء میں نماز کا وقت ہو گیا، حضرت بلالؓ حضرت ابو بکرؓ کے پاس آئے اور کہا کہ پیغمبر ﷺ تو آ نہیں سکے، اب آپ لوگوں کی امامت فرمائیں گے؟ ابو بکرؓ نے جواب دیا کہ اگر تم چاہو تو ٹھیک ہے، تو حضرت بلال نے اقامت کہی اور حضرت ابو بکر آگے بڑھے اور نماز شروع کی، اسی دوران پیغمبر ﷺ صفوں میں چلتے ہوئے اور صفوں کو چیرتے ہوئے تشریف لائے، یہاں تک کہ پہلی صف میں کھڑے ہو گئے، لوگوں نے تصفیح شروع کی، راوی حدیث سہل نے تلامذہ سے پوچھا کہ جانتے ہو تصفیح کیا ہے، وہ تصفیق (تالی بجانا) ہی ہے، ابو بکرؓ اپنی نماز میں ادھر ادھر متوجہ نہیں ہوتے تھے، لیکن جب لوگوں نے زیادہ تالیاں بجائیں تو متوجہ ہوئے، اب دیکھا کہ حضور ﷺ صف میں موجود ہیں، حضور ﷺ نے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ پر رہو، مگر ابو بکر نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے اور اللہ کی تعریف کی، اور الٹے پاؤں پیچھے کی طرف لوٹ آئے، اور پیغمبر ﷺ آگے بڑھے اور نماز پڑھائی۔

مقصد ترجمہ گذشتہ باب میں نماز کے دوران کلام کا ممنوع ہونا بیان کیا گیا تھا، اس باب میں کلام ہی کے تعلق سے مزید وضاحت کرنا چاہتے ہیں، احناف کے یہاں- جیسا کہ پچھلے باب میں بھی آیا- تفصیل یہ ہے

کہ مفسد نماز صرف وہی کلام ہے جس میں خطاب مع الغیر ہو، اور اسی کو عرف میں کلام کہا جاتا ہے، اور رہا وہ کلام کہ جس میں خطاب مع الغیر نہ ہو وہ عرف میں کلام کی حد میں نہیں آتا، اب وہ کلام جو خطاب مع الغیر پر مشتمل ہو وہ تو قطعی طور پر مفسد نماز ہے، خواہ اس میں نماز کی اصلاح ہی ہو، مثلاً کوئی شخص امام کو یہ کہتے ہوئے لقمہ دے اور متنبہ کرے کہ: ''آپ نے سجدہ نہیں کیا''، یا ''فلاں عمل میں آپ کو نسیان ہوگیا'' وغیرہ، تو اس طرح کا کلام مفسد نماز ہے؛ حالاں کہ اس میں اصلاح نماز ہے، دوسرا وہ کلام ہے جس میں خطاب مع الغیر نہ ہو، تو اگر وہ امام کو لقمہ دینے کے لیے ہے تو جائز ہے، ورنہ مکروہ ہے، پس اگر کسی نے سبحان اللہ اس لیے کہا تاکہ امام متنبہ ہو جائے تو جائز اور مطلوب ہے اور اگر ذکر کی نیت سے کہا تو مکروہ ہے اور اگر کسی کے جواب میں کہا تو مفسد نماز ہے۔

دیگر ائمہ تسبیح اور تحمید کو نماز میں عام رکھتے ہیں اور ان کے نزدیک سبحان اللہ اور الحمد للہ وغیرہ مطلقاً جائز ہیں، خواہ کسی کلام کے جواب میں ہوں، مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، پچھلے باب میں دو حدیثیں امام بخاری نے دیں، ان دونوں میں سلام کی ممانعت کا ذکر ہے، حالاں کہ سلام بھی ذکر ہے اور دعا ہے مگر اس کو منع کیا گیا، آخر اس کے منع کرنے کی وجہ کیا ہے؟ وہ وجہ- اور وہی تسبیح اور سلام میں وجہ فرق بھی ہے- یہ ہے کہ سلام میں خطاب مع الغیر ہے، برخلاف تسبیح کے، تو احادیث پر نظر ڈالنے اور غور کرنے سے کلام کے باب میں وہی تفصیل سمجھ میں آتی ہے جو احناف بیان کرتے ہیں، اور خود امام بخاری کے وہ استنباط جو وہ اپنے تراجم سے ظاہر کرتے ہیں ان سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے۔

اسی کے ساتھ اس باب سے امام بخاری کا مقصد یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ نماز میں تسبیح اور تحمید مطلقاً جائز نہیں ہے، بلکہ وہ صرف ضرورت کے موقع پر ہی جائز ہے، یعنی امام کو لقمہ دینے کے لیے اور متنبہ کرنے کے لیے، اسی لیے ترجمے میں ''للرجال'' کی قید کا اضافہ کیا کہ یہ باب لقمہ کے جواز کو بتانے کے لیے ہے، مطلق تسبیح کے جواز کو بتانے کے لیے نہیں ہے، چنانچہ آگے دوسرا باب للنساء آرہا ہے کہ عورتیں تصفیق سے لقمہ دیں، تو یہ ابواب یہ بتانے کے لیے ہیں کہ تسبیح وتحمید وغیرہ کا جواز نماز میں عام نہیں ہے، بلکہ یہ گنجائش مقید اور خاص ہے، اگر ضرورت کے لیے ہے اور اصلاح نماز کے لیے ہے تو جائز ہے، ورنہ نہیں، لہٰذا جو حضرات تسبیح وتحمید کے جواز کو عام کہتے ہیں ان ابواب سے امام بخاری ان پر رد فرما رہے ہیں۔

تشریح حدیث حدیث میں ایک واقعہ ذکر کیا گیا ہے، بنو عمرو بن عوف میں کچھ جھگڑا ہوگیا تھا، حضور ﷺ میل ملاپ کرانے اور صلح صفائی کے لیے تشریف لے گئے، وہاں زیادہ تاخیر ہوگئی، تو حضرت بلال کے کہنے پر حضرت ابوبکر نے نماز پڑھانی شروع کی، دوران نماز ہی حضور ﷺ پہنچ گئے اور اگلی صف میں کھڑے ہوئے، لوگوں نے جب تالیاں بجائیں تو حضرت ابوبکر نے پیچھے حضور ﷺ کو دیکھا، آپ نے اشارہ فرمایا کہ اپنی جگہ رہو اور نماز پڑھاتے رہو، مگر حضرت ابوبکر نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھا کر الحمد للہ کہا اور واپس لوٹ آئے، پھر حضور ﷺ آگے

بڑھے اور باقی نماز پوری کی، حضرت ابوبکر نے جو الحمد للہ کہا اسی سے ترجمۃ الباب کا ثبوت ہے۔

یہ حدیث اس سے پہلے آچکی ہے اس پر تفصیلی کلام ابواب الامامۃ، باب من جاء لیؤم الناس میں حدیث نمبر ۶۸۴ میں آچکا ہے، امام بخاری نے یہ حدیث سات مقامات پر الگ الگ تراجم کے ساتھ ذکر کی ہے، یہاں ترجمے میں تسبیح اور تحمید دونوں الفاظ ہیں، اور حدیث میں صرف تحمید کا ذکر ہے، مگر دوسرے طرق میں تسبیح کے الفاظ بھی آئے ہیں؛ چنانچہ حدیث نمبر ۶۸۴ میں آیا ہے من نابه شيء في صلاة فليسبح، پس ترجمے کی مطابقت ان دونوں کو مدنظر رکھنے میں ہے اور امام بخاری نے اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے یہاں تسبیح کے لفظ کا اضافہ فرمایا ہے۔

یہ حدیث شافعیہ اور مالکیہ پر بہت مضبوط رد بھی ہے، یہ حضرات اصلاح نماز کے لیے کلام کو جائز کہتے ہیں، یہاں آپ ﷺ نے نماز کی اصلاح کا طریقہ تعلیم فرمایا، مگر کلام کی گنجائش کا ذکر نہیں کیا، بلکہ صرف ذکر تعلیم کیا، جس میں تخاطب اور جواب نہیں ہوتا، بلکہ مقتدی ذکر کرتا ہے اور امام رفع صوت اور ذکر بے محل سے سمجھ لیتا ہے کہ کچھ غلطی ہوگئی ہے، اگر اصلاح نماز کے لیے مطلقا کلام جائز ہوتا تو اس موقعے پر اس کی تعلیم فرماتے، اور اگر یہ حضرات کلام سے صرف وہی کلام مراد لیتے ہیں جو ذکر ہے تو ان کو یہ عام تعبیر اختیار نہیں کرنی چاہیے۔

[۴] باب مَنْ سَمَّى قَوْمًا أَوْسَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى غَيْرِ مُوَاجَهَةٍ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ

(۱۲۰۲) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عِيسَى، حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الصَّمَدِ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ، حَدَّثَنَا حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا نَقُولُ: التَّحِيَّةُ فِي الصَّلَاةِ وَنُسَمِّي، وَيُسَلِّمُ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ، فَسَمِعَهُ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ: قُولُوا: التَّحِيَّاتُ لِلّٰهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذٰلِكَ فَقَدْ سَلَّمْتُمْ عَلَى كُلِّ عَبْدٍ لِلّٰهِ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ. (گذشتہ: ۸۳۱، ۸۳۵، آئندہ: ۶۲۳۰، ۶۲۶۵، ۶۳۲۸، ۷۳۸۱)

ترجمہ [باب] اس شخص کا بیان جو نماز میں کسی قوم کا نام لے، یا کسی کی طرف رخ کیے بغیر سلام کرے، اس حال میں کہ جس کو سلام کیا گیا ہے اسے خبر نہ ہو (یا سلام کرنے والا مسئلے سے ناواقف ہو)۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ ہم نماز میں دعا کرتے تھے اور نام لیتے تھے اور ہم ایک دوسرے کو سلام کرتے تھے، حضور ﷺ نے سن لیا، تو فرمایا کہ یہ کہو: التحیات للہ الخ یعنی تمام قولی عبادتیں، تمام بدنی عبادتیں اور تمام مالی عبادتیں اللہ کے لیے ہیں، سلام ہو آپ پر اے پیغمبر! اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہوں، سلام ہو ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں، کیوں کہ اگر تم نے یہ

کرلیا تو تم نے زمین اور آسمان میں اللہ کے ہر نیک بندے کو سلام کرلیا۔

مقصد ترجمہ اس ترجمے میں امام بخاری نے دو باتیں ذکر کی ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ نماز میں کسی کا نام لینا کیا حکم رکھتا ہے؟ دوسری بات یہ کہ مخاطب بنائے بغیر اور رخ کیے بغیر کسی کو سلام کرنا کیسا ہے؟ یہ دونوں عناوین قائم کرنے کے بعد امام بخاری نے فیصلہ نہیں کیا ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کا میلان عدم فساد کی طرف ہے، کیوں کہ جو حدیث لائے ہیں اس میں نماز کے فاسد ہوجانے، یا نماز کو لوٹانے کی صراحت نہیں ہے۔

جہاں تک پہلی بات کا سوال ہے تو احناف کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے کہ اگر نماز میں دعاء یا بددعاء کے علاوہ کسی شخص کا نام لیا گیا تو اس سے نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر دعاء یا بددعاء میں لیا گیا تو دو قول ہیں: فساد کا بھی اور عدم فساد کا بھی؛ مگر عدم فساد کا قول راجح ہے، کیوں کہ دلیل کے اعتبار سے وہی زیادہ قوی ہے، خود حدیث میں حضور ﷺ کا دعاء اور بددعاء میں نام لینا ثابت ہے، آپ ﷺ نے مکہ مکرمہ میں رہ جانے والے ان کمزور اور معذور مسلمانوں کے لیے نام لیکر دعاء فرمائی جو ہجرت نہ کرسکے تھے، اور وہاں ظلم وستم اور تکالیف کے شکار تھے، اور مختلف مشرکین کے لیے نام بنام بددعاء کرنا بھی آیا ہے۔

ظاہر ہے کہ نماز میں دعاء اور بددعاء کے علاوہ اشخاص کے نام لینے کا کوئی سیاق اور موقعہ نہیں ہوتا، نماز میں کسی کا نام اسی سیاق میں لیا جاتا ہے، یہ بھی معلوم ہے کہ اگر بلا وجہ کسی کا نام لیا جائے تو اس کے جائز ہونے کا قائل کوئی نہیں ہے، پس احناف کی بیان کردہ تفصیلی بات تقریباً متفق علیہ معلوم ہوتی ہے، کہ غیر دعاء میں تسمیہ یعنی نام لینا مفسد ہے اور دعاء میں گنجائش ہے۔ دوسری بات سلام سے متعلق ہے، یہاں سلام میں من غیر مواجہۃ کی قید لگی ہوئی ہے، بغیر مواجہت کے جو سلام ہوگا وہ خطاب مع الغیر نہ ہونے کی وجہ سے مفسد نماز نہیں ہے، جیسا کہ یہ بات اس سے پہلے بھی آئی ہے۔

تشریح حدیث حضرت عبد اللہ بن مسعود ابتدائی دور کا یہ واقعہ ذکر کرتے ہیں کہ ہم نماز میں نام لیکر دعاء دیتے تھے، اور ایک دوسرے کو سلام بھی کرتے تھے، مثلاً السلام علی جبرئیل السلام علی میکائیل وغیرہ کہتے تھے، اسی طرح التحیات میں سلام کے وقت نام لیکر ساتھیوں کو سلام کرتے تھے، صحابہ کے اس معمول میں کئی خرابیاں تھیں: ایک تو یہ کہ اشخاص کا نام لینے کی وجہ سے خالق سے مناجات کا جو موقعہ تھا وہ متاثر ہو رہا تھا، توجہ مخلوق کی طرف ہو رہی تھی، دوسری خرابی یہ تھی کہ نام لینے میں بات لمبی ہوتی تھی اس پر مزید یہ کہ مقصود بھی مکمل نہیں ہو رہا تھا؛ کیوں کہ انسان اس وقت میں سب کا نام نہیں لے سکتا، لہٰذا آپ ﷺ نے اس میں مناسب تبدیلی فرمادی، آپ نے اندازہ فرمالیا کہ لوگ اپنے متعلقین کو سلام میں اور دعا میں شامل کرنا چاہتے ہیں، اور دوسری طرف یہ بھی ضروری تھا کہ ملائکہ اور دیگر نیک بندے جو اقربا میں نہیں اس خاص موقعے پر شاملِ دعاء کیے جائیں، تو آپ ﷺ نے یہ مناسب دعاء تعلیم کی، اس میں ایک طرف قوم کی تقسیم بھی ہوگئی کہ نیک اور غیر نیک دو قسمیں ہیں، سلام میں ایک قسم نیک آگئی، جیسا کہ صحابہ اقرباء اور

غیر اقرباء کی تقسیم کرتے تھے، اور دوسری طرف سلام کے الفاظ عام رکھے گئے، جن میں اپنے تمام متعلقین بھی آ گئے اور آسمان اور زمین کی دیگر تمام نیک مخلوق بھی آ گئی۔

قولہ: ''علی غیر مواجهة'' یہ لفظ تین طریقے سے آیا ہے، بخاری کے اکثر نسخوں میں صرف ''علی غیرہ'' ہے، یعنی دوسرے کو سلام کرنا، اس صورت میں بھی ظاہر یہی ہے کہ بغیر مخاطب بنائے ہوئے سلام کرنا مراد ہو، بعض نسخوں میں ''مواجهةً'' بھی ہے، یعنی ''علی غیرہ مواجهةً'' اس صورت میں معنی بدل جائیں گے، اور وہ پوری تقریر جو ہم نے کی ہے اس کا الٹا ہو جائیگا، کیوں کہ اس صورت میں معنی یہ ہو جائیں گے کہ سلام کرے اس کو مخاطب بنا کر، اس کی طرف رخ کر کے؛ ظاہر کہ یہ شکل مفسد نماز ہے، اور حدیث جو پیش کی گئی خود اس میں بھی یہ صورت نہیں ہے، کیوں کہ صحابہ میکائیل وغیرہ یا دیگر اقرباء کا جو نام لیتے تھے اور نام لیکر دعا اور سلام کرتے تھے وہ ان کو مخاطب نہیں بناتے تھے، اور نہ ہی ان کی طرف رخ کرتے تھے، اس لیے اس کا ثبوت حدیث سے نہیں ہو سکے گا۔ تیسرا نسخہ ''علی غیر مواجهة'' کا ہے، ہم نے تشریح اسی کے مطابق کی ہے، اور حدیث میں اس کا ثبوت واضح ہے، کیوں کہ صحابہ کا وہ معمول اسی طرح کا تھا، وہ مخاطب بنائے بغیر یہ کلام کرتے تھے اور یہ مفسد نماز نہیں ہے۔

قولہ: وهو لایعلم'' اس جملے میں دو احتمال ہیں: اس سے وہ شخص بھی مراد ہو سکتا ہے جس کو سلام کیا جائے، اس صورت میں مطلب ہوگا کہ جس کو سلام کیا جا رہا ہے وہ اس سلام سے بے خبر ہے، یعنی تخاطب اور مواجہت نہیں پائی گئی، یہ وہی بات ہوگی جس کا بیان ہوا، اور ابتک تشریح اسی کے مطابق ہوئی ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا تعلق سلام کرنے والے سے ہو، کہ سلام کرنے والا بے خبر ہو، یعنی وہ مسئلہ نہ جانتا ہو، مسئلہ سے بے خبر رہتے ہوئے سلام کرلے تو اس کی نماز کا حکم؟ اس صورت میں یہ بحث پیدا ہوگی کہ جہل عذر ہے یا نہیں، دیگر ائمہ امام شافعی وغیرہ کے یہاں مسئلے سے جہالت عذر ہے، مگر احناف کے یہاں تفصیل ہے: اسلامی ممالک میں، یا ایسی جگہ جہاں مسائل عام ہوں اور علم کے مواقع فراہم ہوں؛ وہاں جہالت عذر نہیں ہے، اور دار الکفر میں اور ایسی جگہ کہ جہاں مسائل عام نہ ہوں؛ وہاں یہ عذر قابل قبول ہو سکتا ہے۔ اس مسئلے کی زیادہ تفصیل اور اس موضوع پر جامع کلام کتاب الحج میں ''افعل ولا حرج'' والی حدیث کے موقعے پر آئیگا ان شاء اللہ۔

[۵] باب التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ

(۱۲۰۳) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ – رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – عَنِ النَّبِيِّ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – قَالَ: التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ.

(۱۲۰۴) حَدَّثَنَا يَحْيَى، أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ

- رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيحُ لِلنِّسَاءِ. (گذشتہ: ۶۸۴، ۱۲۰۱)

ترجمہ [باب] عورتوں کے لیے تالی بجانے کا بیان، حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ پیغمبر ﷺ نے فرمایا کہ: سبحان اللہ کہنا مردوں کے لیے اور تالی بجانا عورتوں کے لیے ہے۔ حضرت سہل بن سعدؓ سے مروی ہے کہ پیغمبر ﷺ نے فرمایا کہ سبحان اللہ کہنا مردوں کے لیے اور تالی بجانا عورتوں کے لیے ہے۔

مقصد ترجمہ تالی بجانا عام حالات میں فعل عبث اور جہالت کی بات ہے، پھر مخصوص طریقے سے تالی بجانا تو غیر سنجیدہ اور غیر ذمے دار لوگوں کا شیوہ ہے، امام بخاری یہ باب منعقد فرما کر اس طرف تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ نماز میں کچھ ضرورت پیش آ جائے، تو اس کے لیے عورتوں کا تالی بجانا فعل عبث میں داخل نہیں ہے اور اس سے نماز میں خلل واقع نہ ہوگا، اسی طرح یہ بھی بتانا ہے کہ عورتوں کی آواز بھی عورت یعنی ستر ہے اور اسی لیے عورتوں کی نماز میں جہری قراءت، اذان اور اقامت نہیں ہیں اور اسی لیے صرف عورتوں کی جماعت مکروہ ہے، پس امام بخاری نے یہ باب قائم کر کے بتا دیا کہ عورتوں کو نماز میں اس کا خیال رکھنا ہے کہ ان کے لیے آواز کا بھی پردہ ہے، لہذا اگر دوران نماز امام کو متنبہ کرنا ہو، یا اور کسی وجہ سے تنبیہ واشارے کی ضرورت پیش آئے تو ان کے واسطے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وہ تالی بجائیں، مردوں کی طرح سبحان اللہ نہ کہیں۔

امام مالک کا مسلک مجتہدین کا اس پر اجماع ہے کہ اگر نماز کے دوران امام کو متنبہ کرنا ہو، یا اور کوئی ضرورت پیش آ جائے، تو مردوں کے واسطے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وہ سبحان اللہ کہیں، نیز عورتوں کے بارے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ وہ تالی بجائیں، امام مالک رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں جمہور سے اختلاف کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ امام کو تنبیہ کرنے کا طریقہ مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے یکساں ہے اور وہ طریقہ ہے سبحان اللہ کہنا، مرد اور عورت دونوں کو اسی طرح امام کو لقمہ دینا ہے، احادیث میں جو تفریق وارد ہوئی ہے امام مالک اسے تفریق نہیں مانتے؛ بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ مقصود مردوں کی غلطی پر تنبیہ کرنا ہے، کیوں کہ وہ متوجہ کرنے کے لیے تالی بجا رہے تھے، تو آپ ﷺ نے منع فرما دیا کہ تالی نہ بجائیں، بلکہ سبحان اللہ کہیں، وہاں تالی بجانے کی مذمت کے لیے آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ تالی بجانا عورتوں کا کام ہے، یعنی یہ عورتوں کی قبیح عادت ہے ایسا عمل نماز میں مناسب نہیں، اب یہ بات کہ عورتیں کس طرح متوجہ کریں؟ یہاں الگ سے یہ بتانا اور طریقے میں تفریق کرنا مقصد نہیں ہے، طریقہ سب کا ایک ہی ہے، اور سب کو اسی طرح سبحان اللہ کہہ کر متوجہ کرنا ہے۔

دیگر تمام فقہائے امت یہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اس بارے میں تفریق ہی فرمائی ہے، اور یہاں آپ دونوں کے لیے الگ الگ طریقہ بتانا چاہتے ہیں، مردوں کا طریقہ یہ ہے کہ وہ سبحان اللہ کہیں اور عورتوں کا طریقہ یہ ہے

کہ وہ تالی بجائیں، اوراس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی آواز بھی ستر ہے اور پردے کے دائرے میں آتی ہے۔

حضرت امام مالکؒ نے جو یہ بات فرمائی کہ حدیث میں حضور ﷺ کا مقصد تفریق نہیں ہے اور یہاں آپ ﷺ تالی بجانے کی مذمت بیان کرنا چاہتے ہیں؛ یہ بات ان روایات میں تو کسی حد تک مانی جاسکتی ہے جن میں اس طرح کے الفاظ ہیں''إنما التصفيق للنساء'' یا '' التسبيح للرجال و التصفيق للنساء'' ان میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورتوں کو تالی بجانے کا حکم نہیں ہے، بلکہ ان کی ایک مذموم عادت کا بیان ہے، خود امام مالک کے طریق سے بھی یوں ہی مروی ہے، یعنی''مالک عن أبي حازم عن سهل بن سعد التسبيح للرجال و التصفيق للنساء''؛ مگر جن روایات میں باقاعدہ عورتوں کو حکم ہے کہ وہ نماز میں تالی بجائیں، وہاں اس تاویل کی گنجائش نہیں، مثلاً بخاری ہی میں کتاب الاحکام کے الفاظ یہ ہیں:'' إذا رابكم أمر فليسبح الرجال و ليصفح النساء''، اس میں صاف طور پر عورتوں کو تصفیح کا حکم دیا جارہا ہے، یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تالی بجانے کا ذکر بطور مذمت ہے!!

تشریح احادیث امام بخاری نے یہاں دو حدیثیں دی ہیں، پہلی حدیث حضرت ابوہریرہ کی ہے اور دوسری حضرت سہل بن سعد کی، ان دونوں روایتوں میں لقمہ دینے کے سلسلے میں مرد کے لیے الگ اور عورت کے لیے الگ طریقہ بیان کیا گیا ہے، مگر الفاظ میں معمولی سا فرق ہے، حضرت ابوہریرہ کی روایت میں تصفیق بالقاف ہے، اور حضرت سہل کی روایت میں تصفیح بالحاء ہے، روایتوں میں یہ لفظ دونوں طرح آیا ہے، علمائے عربیت کی آراء اس سلسلے میں مختلف ہیں کہ یہ دونوں لفظ مترادف ہیں اور ایک معنی رکھتے ہیں یا ان میں فرق ہے؟ کچھ علماء نے کہا ہے کہ دونوں کے معنی ایک ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن دیگر بہت سے علماء نے فرق کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ''تصفيق بالقاف'' کے معنی یہ ہیں ایک ہاتھ کی ہتھیلی دوسرے ہاتھ کی ہتھیلی پر ماری جائے، اور ''تصفيح بالحاء'' کے معنی یہ ہیں کہ داہنے ہاتھ کی پشت کو بائیں ہتھیلی پر مارا جائے، اور اس معنی کے مطابق ہی فقہاء نے تالی بجانے کا طریقہ بیان کیا ہے، چنانچہ راجح یہی ہے کہ یہ تنبیہ نماز کے دوران اسی طرح ہوگی، کہ داہنے ہاتھ کی انگلیوں کی پشت کو بائیں ہتھیلی پر مارا جائے، کیوں کہ تالی بجانے کا جو معروف طریقہ ہے، یعنی ایک ہتھیلی دوسری ہتھیلی پر ماری جائے، وہ لہو ولعب کے قبیل سے ہے، اور غیر سنجیدہ طرز عمل ہے اور پھر تنبیہ کے مقصد کے لیے اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے، مزید یہ کہ فقہی ضابطے کے مطابق ضرورت کی بنا پر جو گنجائش مشروع ہوتی ہے اسے ضرورت کی حد تک رکھا جاتا ہے، جب انگلیاں مارنے سے - جو کہ نسبتاً سنجیدہ اور باوقار طریقہ ہے - مقصد حاصل ہو رہا ہے تو اس سے زائد عمل بلاضرورت ہوگا۔

کیا تالی بجانے کا حکم عورتوں کے لیے ہر حال میں ہے؟ پھر یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ عورتوں کے لیے سبحان اللہ کہنے کی ممانعت عام نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق پردے کی حکمت سے ہے، لہذا جہاں پردے کا موقعہ ہوگا وہاں عورت کو یہ حکم ہوگا کہ وہ آواز کا استعمال نہ کرے، اور تالی

بجا کر آگاہ کرے، اور جہاں پردے کا موقعہ نہ ہو، صرف عورتیں ہوں یا محرم مرد ہوں تو وہاں عورت کے لیے بھی بہتر یہی ہے کہ تالی نہ بجائے، بلکہ آواز کا استعمال کرے اور سبحان اللہ کہے، درحقیقت اصل یہی ہے کہ سبحان اللہ کہہ کر آگاہ کیا جائے؛ کیوں کہ یہ ذکر ہے جو نماز سے مناسبت رکھتا ہے، جب کہ تالی بجانا نماز کے مزاج سے ہم آہنگ نہیں ہے، اس مسئلے کی پوری وضاحت ہمیں حضرت عائشہ کی ایک دیگر حدیث میں ملتی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عائشہ نماز پڑھ رہی تھیں، کہ حضرت ابوبکر تشریف لے آئے، آپ نے آنے کے لیے اجازت چاہی، حضرت عائشہ نے ہاتھ کی آواز سے آگاہ کیا کہ میں نماز میں ہوں، مگر حضرت ابوبکر سمجھ نہ سکے، اسی دوران حضور ﷺ تشریف لے آئے، پھر نماز کے بعد آپ نے کچھ ذکر کے کلمات ارشاد فرمائے اور حضرت عائشہ سے کہا کہ تم نے اس طرح کیوں نہ کہا؟ ایک طرف یہ معاملہ ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کے تالی بجانے کو پسند نہ کیا اور کچھ کلمات ذکر فرمائے اور اس طرح کے مواقع پر وہ کلمات کہنے کا حکم فرمایا، اور دوسری طرف آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ عورتوں کو باضابطہ یہی حکم ہوا کہ وہ تالی بجا کر آگاہ کریں، پس بات یہ ہے کہ آگاہ کرنے کا اصل طریقہ کلمات ذکر سبحان اللہ وغیرہ بولنا ہی ہے، مگر اجنبی مردوں کی موجودگی میں عورتوں کو یہ کہا گیا کہ وہ آواز کا بھی پردہ کریں اور تالی بجا کر تنبیہ کریں اور بعد میں حضرت عائشہ نے اس پر عمل کیا، چنانچہ نمازِ کسوف والے قصے میں حضرت اسماء کو دوران نماز حضرت عائشہ نے سبحان اللہ کہہ کر ہی متنبہ کیا۔

[٦] باب مَنْ رَجَعَ الْقَهْقَرَى فِي صَلَاتِهِ، أَوْ تَقَدَّمَ بِأَمْرٍ يَنْزِلُ بِهِ رَوَاهُ سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم

(١٢٠٥) حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، قَالَ يُونُسُ: قَالَ الزُّهْرِيُّ: أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ بَيْنَا هُمْ فِي الْفَجْرِ يَوْمَ الِاثْنَيْنِ، وَأَبُو بَكْرٍ – رضي الله عنه -- يُصَلِّي بِهِمْ، فَفَجَأَهُمُ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – قَدْ كَشَفَ سِتْرَ حُجْرَةِ عَائِشَةَ – رضي الله عنها – فَنَظَرَ إِلَيْهِمْ، وَهُمْ صُفُوفٌ، فَتَبَسَّمَ يَضْحَكُ، فَنَكَصَ أَبُو بَكْرٍ – رضي الله عنه – عَلَى عَقِبَيْهِ، وَظَنَّ أَنَّ رَسُولَ اللهِ – صلى الله عليه وسلم – يُرِيدُ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى الصَّلَاةِ، وَهَمَّ الْمُسْلِمُونَ أَنْ يَفْتَتِنُوا فِي صَلَاتِهِمْ فَرَحًا بِالنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم– حِينَ رَأَوْهُ، فَأَشَارَ بِيَدِهِ أَنْ أَتِمُّوا، ثُمَّ دَخَلَ الْحُجْرَةَ وَأَرْخَى السِّتْرَ، وَتُوُفِّي ذَلِكَ الْيَوْمَ. (گذشتہ: ٦٨٠، ٦٨١، ٧٥٤)

ترجمہ [باب] اس شخص کا بیان جو اپنی نماز میں الٹے پاؤں لوٹے، یا (امر نازل) کسی پیش آنے والی صورت کی وجہ سے آگے بڑھے۔ حضرت انس نے بیان کیا کہ دوشنبہ کو جب کہ مسلمان فجر کی نماز میں تھے اور ابوبکر ان کو نماز پڑھا رہے تھے، پیغمبر ﷺ اچانک ان کے سامنے رونما ہوئے، آپ نے حجرۂ عائشہ کا پردہ ہٹایا، اور لوگوں کو دیکھا جبکہ

وہ صف بستہ تھے، آپ ہنستے ہوئے مسکرائے، ابوبکرؓ اپنے پیچھے کی طرف ہٹے، اور خیال کیا کہ رسول اللہ ﷺ نماز کے لیے آنا چاہتے ہیں، ادھر جب مسلمانوں نے آپ کو دیکھا تو دیکھنے کی خوشی میں ان کا یہ حال ہوا کہ وہ بیخود ہو کر آزمائش میں مبتلا نہ ہو جائیں! آپ ﷺ نے اشارہ فرمایا کہ نماز مکمل کرو، پھر حجرے میں تشریف لے گئے اور پردہ ڈال لیا، اسی دن آپ کا وصال ہوا۔

مقصدِ ترجمہ نماز میں کسی ضرورت سے کچھ آگے پیچھے ہونے اور چلنے کی گنجائش ہے، اس سے نماز میں خرابی نہیں آتی، ہمارے نزدیک اس کی ایک حد متعین ہے اور وہ حد یہ ہے کہ یہ چلنا مسلسل تین قدم نہ ہو، اگر تین قدم مسلسل چلنا پایا گیا تو نماز فاسد ہو جائیگی اور دو قدم تک بضرورت چلنے مین کوئی حرج نہیں ہے، تین قدم سے زائد بھی اگر مسلسل نہ ہو تو گنجائش ہے۔ پھر اس چلنے میں دوسری قید یہ بھی ہے کہ قبلے سے انحراف نہ ہو، اگر قبلے سے انحراف ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، کیوں کہ قبلہ رو ہونا اور پوری نماز میں قبلہ رو رہنا سب کے نزدیک نماز کے شرائط میں سے ہے، حضور ﷺ سے خود نماز کے دوران ضرورت کے موقع پر آگے اور پیچھے کی طرف چلنا مروی ہے اور اس میں یہ دونوں باتیں صاف نظر آتی ہیں، چنانچہ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ ﷺ نماز میں مشغول تھے، حضرت عائشہؓ نے باہر سے آکر دروازہ کھٹکھٹایا، آپ ﷺ نے نماز پڑھتے پڑھتے آگے کی طرف کچھ بڑھ کر دروازہ کھولا اور پھر واپس اسی جگہ آگئے، اسی حدیث میں خود حضرت عائشہ کی صراحت موجود ہے، کہ دروازہ قبلے کی جہت مین تھا، حضرت عائشہ کی غرض ظاہر ہے یہی ہے کہ اس عمل میں قبلے سے انحراف نہیں ہوا۔

نماز میں چلنا بھی عمل کے قبیل سے ہے، گذشتہ ابواب میں اس موضوع پر کافی گفتگو آچکی ہے، یہ بتایا گیا تھا کہ عمل کے سلسلے میں تحدید کے بغیر جواز کا قائل کوئی بھی نہیں ہے، عملِ کثیر کسی ضرورت پر بقدرِ ضرورت ہی جائز ہوتا ہے، اگر بلا ضرورت ہوگا تو وہ فعل عبث کے دائرے میں آئے گا جو کہ ظاہر ہے نماز کے مناسب نہیں ہوسکتا، اور ضرورت پر ہو؛ لیکن زائد از ضرورت ہو وہ بھی عبث اور لایعنی ہوگا، اسی طرح یہ آگے پیچھے چلنا بھی بلا تحدید عام نہیں ہوسکتا، کوئی حد متعین کرنا ناگزیر ہے، خود نبی ﷺ کے عمل سے قدم دو قدم چلنے ہی کا ثبوت ملتا ہے، اس لیے احناف نے یہ تحدید کی ہے۔

اس ترجمے میں دو باتیں ہیں: نماز میں الٹے پاؤں پیچھے کی طرف لوٹنا اور آگے جانا، لفظ "قهقرى" کا اطلاق اسی لوٹنے پر ہوتا ہے جو الٹے پاؤں ہو، یعنی رخ پھیرے اور چہرا گھمائے بغیر، ترجمے کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی ضرورت اور امر نازل کی وجہ سے پیچھے ہونا یا آگے جانا، امام بخاری نے یہ عنوان تو قائم کیا؛ مگر فیصلہ نہیں فرمایا، تاہم ذکر کردہ حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام کی رائے عدم فساد کی ہے، کیوں کہ جو حدیث ذکر کی ہے اس میں ایسی کوئی بات نہیں ہے، اور اس کے علاوہ بھی کوئی ایسی حدیث نہیں لائے جو نماز کے فساد پر دلالت کرے۔

تشریح حدیث پیغمبر ﷺ نے دوشنبہ کو اس دار فانی سے پردہ فرمایا، حضرت انس کی اس حدیث میں اسی دن کی فجر کا واقعہ ہے، اہل اسلام اور آپ کے جاں نثار ساتھی نماز فجر میں تھے، حضرت ابوبکر امامت کررہے تھے، کہ یکایک دوران نماز آپ ﷺ نے حجرۂ عائشہ کا پردہ اٹھایا اور مسلمانوں کو صف بستہ مصروف نماز دیکھ کر مسکرائے اور خوش ہوئے، حضرت ابوبکر نے محسوس کیا تو پیچھے ہٹے، ادھر آپ کے عاشقوں نے جب آپ کا دیدار کیا تو بے خود ہوگئے، قریب تھا کہ نماز توڑ دیتے، مگر آپ نے حضرت ابوبکر اور دیگر صحابہ کو نماز پوری کرنے کا اشارہ کیا اور پردہ ڈال لیا، اس حدیث میں حضرت ابوبکر کا پیچھے ہٹنا مذکور ہے، پھر ظاہر ہے کہ یہ ہٹنا حضور کو جگہ دینے کے لیے ہوا تھا، لہذا بعد میں آپ اصل مقام کی طرف آگے بھی بڑھے ہوں گے؛ بس اسی سے ترجمے کا ثبوت ہے۔

قولہ: رواه سهل بن سعد عن النبي ﷺ اس حدیث کے علاوہ امام بخاری نے یہاں حضرت سہل بن سعد کی حدیث کا حوالہ بھی دیا ہے، لیکن حضرت سہل بن سعد سے اس سلسلے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک حدیث حضرت سہل کی وہ ہے جو ''کتاب الصلاة'' کے ابتدائی ابواب میں ''باب الصلاة في المنبر والسطوح'' میں گذری، اس حدیث میں یہ ہے کہ حضور ﷺ نے نماز منبر پر پڑھنا شروع کی، صحابہ نے صف بنا کر اقتدا کی، رکوع بھی وہیں کیا، پھر سجدے کے لیے پیچھے ہٹے، نیچے تشریف لائے اور سجدہ کیا، اور پھر منبر پر قیام اور رکوع کیا اور دوسرے سجدے کے لیے پھر نیچے اترے اور دوسری حدیث وہ ہے جو ابھی چند ابواب قبل ''باب ما يجوز من التسبيح والحمد في الصلاة للرجال'' میں گذری، جس میں حضرت ابو بکر کا پیچھے ہٹنا اور حضور ﷺ کا آگے بڑھنا مذکور ہے۔

حضرت سہل کی یہ دونوں حدیثیں گذر چکی ہیں، اب سوال یہ ہے کہ امام بخاری نے '' رواه سهل'' کہہ کر کون سی حدیث مراد لی ہے؟ شراح میں اس بابت اختلاف ہے، حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ اشارہ دوسری حدیث کی طرف ہے جس میں حضرت ابوبکر کا عمل مذکور ہے؛ تاہم حافظ نے پہلی حدیث کو بھی بالکلیہ نظر انداز نہیں کیا ہے، اور اس کا مراد ہونا احتمال کے درجے میں رکھا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ '' رواه سهل'' سے امام بخاری کا اشارہ متعین طور پر صرف پہلی حدیث کی طرف ہے، حضرت ابوبکر والی روایت کی طرف نہیں ہے، کیوں کہ امام بخاری نے '' رواه عن النبي ﷺ'' کہا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ سہل نے تقدم اور تاخر دونوں کو پیغمبر ﷺ سے نقل کیا ہے اور یہ تقدم و تاخر پیغمبر ﷺ کے عمل کے طور پر مروی ہیں، دوسری طرف یہ معلوم ہے کہ آپ کا عمل دونوں کے بارے میں صرف پہلی حدیث میں مذکور ہے، دوسری حدیث میں تاخر کا عمل حضرت ابوبکر کا ہے اور تقدم کا عمل نبی ﷺ کا، دونوں عمل حضور ﷺ کے نہیں ہیں؛ اس لیے یہ اشارہ صرف پہلی حدیث کی طرف ہے، یہاں علامہ عینی نے ابن حجر کی دونوں باتوں پر رد کیا ہے۔

بعض الفاظ کی وضاحت قولہ: "نکص" یہ لفظ بالسین اور بالصاد دونوں طرح ہے اور ایک ہی معنی میں ہے، یعنی الٹے پاؤں پیچھے کی طرف لوٹنا۔ قولہ: " ففجاهم "بعض نسخوں میں ہمزہ الف پر آیا ہے اور بعض میں شوشے پر" ففجئهم" ابن التین نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، کیوں کہ یہ" وطئهم" کی طرح ہے، یعنی سمع سے ہے۔ قولہ: "فرحاً" یہ مفعول لہ بھی ہوسکتا ہے یعنی خوشی کی وجہ سے صحابہ کی یہ حالت ہوئی، اور حال بھی ہوسکتا ہے، تب یہ "فرحین" کی تاویل میں ہوگا، یعنی صحابہ بے خودی کی حالت میں ایسے خیال میں مبتلا ہوے۔ قولہ: "أن أتموا" یہ "أن" مصدریہ ہے اور عبارت یوں ہوگی" فأشار إلى إتمام الصلاة"۔

[۷] باب إِذَا دَعَتِ الْأُمُّ وَلَدَهَا فِي الصَّلَاةِ

(۱۲۰۶) وَقَالَ اللَّيْثُ: حَدَّثَنِي جعفرٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ هُرْمُزَ، قَالَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قَالَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - نَادَتْ امْرَأَةٌ ابْنَهَا، وَهُوَ فِي صَوْمَعَتِهِ قَالَتْ: يَا جُرَيْجُ! قَالَ: اللّٰهُمَّ! أُمِّي وَصَلَاتِي، قَالَتْ: يَا جُرَيْجُ! قَالَ: اللّٰهُمَّ! أُمِّي وَصَلَاتِي، قَالَتْ: يَا جُرَيْجُ! قَالَ: اللّٰهُمَّ! أُمِّي وَصَلَاتِي، قَالَتْ: اللّٰهُمَّ! لَا يَمُوتُ جُرَيْجٌ حَتَّى يَنْظُرَ فِي وَجْهِ الْمَيَامِسِ. وَكَانَتْ تَأْوِي إِلَى صَوْمَعَتِهِ رَاعِيَةٌ تَرْعَى الْغَنَمَ فَوَلَدَتْ، فَقِيلَ لَهَا: مِمَّنْ هَذَا الْوَلَدُ؟ قَالَتْ: مِنْ جُرَيْجٍ نَزَلَ مِنْ صَوْمَعَتِهِ، قَالَ جُرَيْجٌ أَيْنَ هٰذِهِ الَّتِي تَزْعُمُ أَنَّ وَلَدَهَا لِي؟ قَالَ: يَا بَابُوسُ! مَنْ أَبُوكَ؟ قَالَ: رَاعِي الْغَنَمِ. (آئندہ: ۲۴۸۲، ۳۴۳۶، ۳۴۶۶)

ترجمہ [باب] جب ماں اپنے بیٹے کو بلائے دراں حالیکہ وہ نماز میں مشغول ہو۔ حضرت ابو ہریرہ نے روایت کیا کہ اللہ کے رسول - ﷺ - نے فرمایا کہ: ایک عورت نے اپنے بیٹے کو پکارا جبکہ وہ اپنی عبادت گاہ میں تھا، ماں نے کہا: اے جریج!، جریج نے دل میں کہا: اے اللہ! ایک جانب میری ماں ہے اور دوسری جانب میری نماز (اب میں کیا کروں ماں کو جواب دوں یا نماز جاری رکھوں)، ماں نے پھر کہا: اے جریج!، جریج نے دل میں کہا: اے اللہ! ایک جانب میری ماں ہے اور دوسری جانب میری نماز! ماں نے پھر کہا: اے جریج!، جریج نے دل میں کہا: اے اللہ! ایک جانب میری ماں ہے اور دوسری جانب میری نماز! ماں نے کہا کہ: اے اللہ! جریج کو اس وقت تک موت نہ آئے جب تک وہ بدکار عورتوں کا چہرہ نہ دیکھے، اس کی عبادت گاہ کے پاس ایک بکریوں کو چرانے والی آتی تھی، اس نے بچہ جنا، اس سے کہا گیا کہ یہ بچہ کہاں سے آیا؟ تو اس نے جواب دیا کہ جریج سے، وہ اپنی عبادت گاہ سے اترا تھا، جریج نے کہا کہ وہ عورت کہاں ہے جو دعوی کررہی ہے کہ اس کا بچہ میرا ہے؟ پھر انہوں نے کہا: اے بابوس! تیرا باپ کون ہے؟ اس نے کہا کہ بکریوں کا چرواہا۔

مقصدِ ترجمہ اور ربط باب سابق میں رجعت قہقری اور تقدم وتاخر کا بیان تھا، یہ باب بھی اسی نوعیت کا ہے، کیوں کہ اس باب کا عنوان یہ ہے کہ دوران نماز اگر ماں آواز دے تو کیا کرنا چاہیے؟ جواب دینا چاہیے، یا نماز جاری رکھتے ہوئے خاموش رہنا چاہیے؟ اب اگر وہ نماز کی طرف متوجہ رہتا ہے اور جواب نہیں دیتا ہے تو یہ تقدم کے درجے میں ہے، اور اگر جواب دیتا ہے اور نماز توڑ کر ماں کی بات سنتا ہے تو تاخر ہے، اس کے علاوہ دونوں ابواب کی مناسبت خود رجعت میں بھی ہے، سابقہ باب میں رَجعت کا ذکر تھا اور اس میں ارجاع کا ذکر ہے کیوں کہ ماں ان کو نماز سے رجوع کرانا چاہتی تھی، تو نفس رجعت میں شرکت ہو جائے گی، مناسبت پر غور کرتے ہوئے یہ امکان بھی قرین قیاس ہے کہ باب ما ینھی عنہ من الکلام فی الصلاۃ سے یہاں تک کے تمام ابواب کلام ہی سے متعلق ہوں اور اس باب میں کلام کی جہت ظاہر ہے کہ ماں کا جواب اولاً کلام ہی سے ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ بخاریؒ نے اس باب میں دو مسئلے چھیڑے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نماز کے دوران اگر ماں بلائے تو کیا کرنا چاہیے؟ ماں کو جواب دے یا خاموش نماز جاری رکھے؟ ایک سوال تو یہ ہوا، پھر اگر اس کا جواب یہ ہو کہ جواب دے، تو اب دوسرا مسئلہ پیدا ہوگا کہ اس جواب سے نماز پر اثر پڑے گا یا نہیں اور نماز باقی رہے گی یا ٹوٹ جائے گی؟ ان دونوں مسئلوں میں علماء کا اختلاف ہے اس لیے امام بخاری نے کوئی فیصلہ نہیں کیا۔

احناف کے یہاں اس بارے میں تفصیل ہے، احناف اس سلسلے میں ماں کے بلانے کی غرض پر بھی غور کرتے ہیں اور خود نماز پر بھی کہ نفل کا حکم الگ ہے اور فرض کا الگ، اگر ماں کی پکار میں استغاثے کی شان ہو اور آواز میں لرزے وغیرہ سے یہ ظاہر ہو کہ کسی ہنگامی ضرورت سے بلا رہی ہیں، تو جواب دینا اور نماز توڑ دینا واجب اور لازم ہے، نماز جاری رکھنا جائز نہیں، گناہ ہوگا، اس میں نفل اور فرض دونوں کا حکم یکساں ہے۔

اور اگر آواز میں استغاثے کی شان نہ ہو، بس یوں ہی شفقتاً بلاتی ہوں؛ تو اب نفل اور فرض کے حکم میں فرق ہو جائے گا، اگر فرض نماز کے دوران ایسا ہو تو افضل یہ ہے کہ نماز پوری کرے اور اس کے بعد جواب دے، ہاں یہ ضروری ہے کہ نماز میں تخفیف کرے اور نماز پوری کر کے بلا تاخیر حاضر خدمت ہو اور اگر نفل ہو تو نماز توڑ کر ماں کا جواب دینا افضل اور مستحب ہوگا، اور نماز جاری رکھنا کراہت تنزیہی سے خالی نہ ہوگا۔

بخاری نے عنوان میں ماں کی صراحت کی ہے، اس میں دو احتمال ہیں: یہ صراحت بطور قید بھی ہو سکتی ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا اضافہ حدیث میں مذکور واقعے کی موافقت میں ہو، احتراز مدنظر نہ ہو، اگر پہلی صورت ہے اور یہ صراحت بطور قید ہے تو پھر بخاری اس مسئلے میں والد اور ماں کے مابین فرق کی طرف جا رہے ہیں، اب ترجمہ کا حاصل یہ ہوگا کہ نماز کے دوران اگر ماں بلائے تو کیا حکم ہے؟ اور حدیث سے جو جواب مستنبط ہوگا اس کا تعلق صرف ماں سے ہوگا باپ سے نہیں۔

والد اور والدہ کے درمیان فرق کی بابت کچھ احادیث بھی مروی ہیں، مثلاً ابن ابی شیبہ کی یہ مرسل روایت: "عن محمد بن المنكدر قال: إذا دعتك أمك في الصلاة فأجبها، وإن دعاك أبوك فلا تجبه" اس حدیث میں ماں اور باپ کے بلانے میں فرق کی صراحت ہے، ماں اگر بلائے تو اجابت کا حکم ہے اور اگر بلانے والا باپ ہو تو جواب نہ دینے کا حکم ہے، اس فرق کی بنا اس بات پر بھی ہو سکتی ہے کہ خدمت اور حق کے باب میں ماں کو مقدم رکھا گیا ہے، اس لیے یہاں بھی اس کا لحاظ کیا گیا اور اس فرق کی ہم یہ توجیہ بھی کر سکتے ہیں کہ عام طور پر ماں کا بلانا مدد طلب کرنے کے لیے ہوتا ہے، جب کہ باپ کا بلانا عام ہوتا ہے، لہذا ماں کے بلانے پر لبیک کہنا لازم ہے برخلاف باپ کے؛ تو گویا اصل بات وہی ہوئی جو ہم نے شروع میں کہی کہ بلانے میں اگر استغاثے کی شان ہو تو نماز میں ہی جواب دینا لازم ہے ورنہ نہیں۔

رہا یہ مسئلہ کہ ماں کو جواب دینا جس صورت میں لازم یا جائز ہے اگر اس صورت میں وہ ماں کو جواب دیتا ہے تو اس کی نماز کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلے میں علماء کے دونوں قول ہیں، یہ بھی کہ ٹوٹ جائے گی اور یہ بھی کہ نہیں ٹوٹے گی، اصول کی روشنی میں پہلا قول راجح ہے۔

نماز میں کسی کے بلانے پر جواب دینے سے متعلق ایک حدیث بخاری ہی میں حضرت ابوسعید بن المعلی کی بھی ہے، وہ نماز پڑھ رہے تھے، اللہ کے رسول ﷺ نے ان کو آواز دی، انہوں نے کوئی جواب نہیں دیا، بعد میں حاضر ہوئے تو آپ نے وجہ پوچھی، انہوں نے جواب دیا کہ میں نماز میں تھا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: کیا اللہ نے یہ نہیں فرمایا: "يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم؟ (۴۴۷۴) اس حدیث کا جواب ایک تو یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب نماز میں کلام جائز تھا، بعد میں وقوموا لله قانتين سے یہ کلام منسوخ ہو گیا، اور یہ واقعہ پہلے کا ہے، دوسرا جواب اور وہی زیادہ بہتر ہے یہ ہے کہ یہ حضور ﷺ کی خصوصیت ہے اور اس طرح مسئلہ یہ ہوگا کہ نماز میں اگر نبی بلائے تو جواب دینا لازم ہے اور اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام نمازی تشہد میں السلام عليك أيها النبي کہتے ہیں، یہ صاف طور پر حضور ﷺ سے خطاب ہے، مگر یہ نماز کا حصہ ہے، اس سے نماز تو کیا فاسد ہوتی نماز میں اس کا پڑھنا واجب ہے؛ جب کہ کسی اور کو اس طرح مخاطب کیا جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

تشریح حدیث یہ بنی اسرائیل کے ایک شخص جریج کا واقعہ ہے، یہ واقعہ بہت مشہور ہے اور خود بخاری میں بھی متعدد جگہ مذکور ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جریج مشہور عابد تھے، ایک دن ان کی والدہ ایسے وقت آئیں جب یہ نماز میں تھے، ماں نے ان کو پکارا، انہوں نے دل میں اللہ سے دعا کی کہ اے اللہ! ایک طرف نماز ہے اور دوسری طرف ماں، نماز جاری رکھوں یا ماں کو جواب دوں؛ جو بہتر ہو وہ دل میں ڈال! اس کے بعد وہ نماز میں لگ گئے،

دوسرے دن پھر یہی ہوا، پھر جب تیسرے دن بھی یہی صورت ہوئی تو ماں کو ناگواری ہوئی، کہ میں ماں ہوں اور میری بات نہیں سنتا! اس لیے بددعا کی کہ اے اللہ یہ میرا بیٹا ہو کر میرا چہرہ نہیں دیکھتا، تو اسے بدکار عورتوں کا چہرہ دکھا، اور اس سے پہلے اسے موت نہ آئے، اتفاق وقت وساعت، اور ماں کے منہ کی بات، اللہ نے اسے قبول کرلیا۔

وہاں جریج کی عبادت گاہ کے نزدیک ایک بدچلن عورت کا بھی گذر تھا، بعض روایات میں ہے کہ اس نے اپنے آپ کو جریج کے سامنے پیش کیا تھا، مگر جریج نے یکسر اعراض کیا اور دھیان تک نہ کیا، تب اس نے ایک چرواہے کے ساتھ منہ کالا کیا، جب ولادت ہوئی تو لوگوں نے بچے کی بابت سوال کیا اور بعض روایات میں ہے کہ بادشاہ نے بلا کر سوال کیا تھا، الغرض اس نے بچے کو جریج کی طرف منسوب کردیا کہ یہ جریج کا ہے اور جریج نے میرے ساتھ بدی کی ہے، یہ سنتے ہی لوگ جریج کی طرف دوڑے آئے انہیں عبادت گاہ سے باہر نکالا اور بدکلامی بھی کی اور مار پیٹ بھی کی، جریج نے وجہ پوچھی تو بتایا گیا کہ یہ بچہ تیرا ہے اور تو نے زنا کیا ہے، جریج نے یہ سن کر مہلت مانگی، وضو کیا اور نماز پڑھی، بعض روایات میں ہے کہ اللہ کی طرف سے یہ الہام ہوا تھا۔

الحاصل وہ نماز سے فارغ ہو کر سیدھے بچے کے پاس آئے اور اس کے پیٹ میں انگلی مار کر کہا کہ بچے! تیرا باپ کون ہے؟ اس نے فوراً جواب دیا کہ فلاں چرواہا، گہوارے کے بچے کی زبان سے یہ سن کر سب کو یقین ہو گیا کہ جریج بری ہے، خود اس بدکار عورت نے بھی اعتراف حقیقت کرلیا، ادھر جب یہ دیکھ چکے کہ بچے نے گواہی دی تو عقیدت نے جوش مارا اور جیسا کہ عوام کی عادت ہی عدم توازن اور بے اعتدالی ہے، کہاں ان کو زانی قرار دیکر مارا پیٹا جارہا تھا اور کہاں یہ کرامت دیکھ کر یہ درخواست کرنے لگے کہ اب ہم آپ کی عبادت گاہ چاندی اور سونے سے بنائیں گے؛ مگر جیسا کہ حقیقی زاہدین اور سچے اللہ والوں کی شان ہوتی ہے، جریج نے یہ پیش کش قبول نہ کی اور مٹی سے بنوانے پر ہی اکتفا کیا۔

اس حدیث سے ترجمۃ الباب کس حیثیت میں ثابت ہوتا ہے؟ اس کا جواب بھی مختلف ہے، اگر ہم حدیث کے ابتدائی مضمون پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ ماں کو جواب نہ دینے پر بددعا کارگر ہوئی اور ان کو رنڈی کا منہ دیکھنا پڑا تو یہ ہوگا کہ نماز میں ماں بلائے تو جواب دینا چاہیے اور حدیث سے یہی ثابت ہوگا، اور کچھ لوگوں نے یہاں یہ بھی اضافہ کیا ہے کہ جریج کی شریعت میں نماز کے دوران کلام جائز تھا، مباح ہوتے ہوئے بھی جواب نہ دیا اس لیے بددعاء قبول ہوئی۔ اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ نتیجتاً ان کو عزت ملی اور ابتدائی ابتلاء کے بعد وہ سرخ رو ہوئے بلکہ عزت میں چار چاند لگے اور مقام کی بلندی میں اضافہ ہوا اور ظاہر ہے کہ یہ اللہ کے حق کی رعایت اور نماز نہ توڑنے اور ماں کو جواب نہ دینے کی وجہ سے ہوا تو پتا چلتا ہے کہ نماز نہیں توڑنی چاہیے، اب عنوان کا جواب یہ ہوگا کہ ایسی حالت میں ماں اگر آواز دے تو نماز جاری رکھے نماز نہ توڑے، کیوں کہ ایسی صورت میں اللہ کیسے کیسے مقامات دیتا ہے اور شرور سے حفاظت کرتا ہے، ان دونوں نقطہائے نظر کے درمیان وہ بات ہے جو ہم نے ترجمۃ الباب کے مقصد میں پیش کی کہ اگر استغاثے کی شان ہو

اور ہنگامی وفوری ضرورت محسوس ہو تو جواب دینا لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

گہوارے میں کلام کرنے والوں کی تعداد یہ حدیث بخاری نے کئی جگہ دی ہے تفسیر میں واذکر فی الکتاب مریم کے تحت اس سیاق سے دی ہے کہ گہوارے میں صرف تین بچوں نے بات کی ہے، ان میں ایک حضرت عیسیٰ ہیں دوسرا یہ جریج کے قصے والا اور تیسرا وہ ہے جس نے دودھ پیتے ہوے اپنی ماں کی بات کی تردید کی اور ماں جو کہہ رہی تھی اس کے خلاف کو حق کہا، اس کے علاوہ ایک اور روایت میں یہ حصر چار کے ساتھ ہے تین یہ اور چوتھے شاہد یوسف۔ علامہ مناوی نے فیض القدیر میں لکھا ہے کہ یہ حصر بنی اسرائیل کی قید کے ساتھ ہے، یعنی بنی اسرائیل میں گہوارے میں بولنے والوں کی تعداد صرف تین یا چار ہے، عام تعداد اس سے زیادہ ہے اور خود علامہ مناوی نے یہ تعداد دس بتائی ہے ان چار کے علاوہ ایک اصحاب اخدود کے واقعے میں وہ بچہ جس کی ماں بچے کے خیال سے آگ میں کودنے سے ہچکچا رہی تھی، تو دودھ پیتے بچے نے کہا کہ: ماں! تو حق پر ہے کود جا، پانچواں نام حضرت ابراہیم الخلیل کا، چھٹا حضرت موسیٰ کا، ساتواں حضرت مریم کا، آٹھواں حضرت یحییٰ کا، نواں مبارک الیمامہ کا اور دسواں فرعون کو کنگھی کرنے والی عورت کے بچہ کا؛ یہ کل دس ہوے، یہ بھی ممکن ہے کہ جب آپ نے یہ حصر فرمایا اس وقت تک آپ کو اتنے ہی بتائے گئے تھے، مزید کی اطلاع آپ کو بعد میں دی گئی، پھر یہ بھی اصول کی بات ہے کہ عدد قلیل عدد کثیر کے منافی نہیں ہوتا، اس طرح کے بچے چار بھی ہیں اور تین بھی اور دس بھی اور اصل یہ ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے بطور کرامت ہے، اس میں کوئی حصر نہیں، ایسے واقعہ کا ظہور قیامت تک اہل حق کے لیے اور اظہار حق کے لیے کبھی بھی ہو سکتا ہے۔

علامہ مناوی فرماتے ہیں کہ شیر خوارگی اور گہوارے کے بچوں سے جو کلام کرایا گیا اس میں دو احتمال ہیں: یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کلام غیر شعوری ہو، بچے کو احساس بھی نہ ہو اور کلام صادر ہو جائے، اس وقت بچے کی حالت وہی ہوگی جو جمادات کی ہوتی ہے، جیسے اللہ ان میں گویائی کی طاقت ڈال دے اور وہ بغیر شعور اور ادراک کے کلام کریں، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس وقت اللہ کی طرف سے ان بچوں کو با قاعدہ ادراک عطا ہوتا ہو اور یہ اپنے ادراک اور شعور سے کلام کریں۔ اس حدیث میں کرامات کا ثبوت بھی ہے، پس یہ حدیث منکرین کرامت پر رد ہے۔

ماں کی بددعاء یہاں یہ بھی اہم ہے کہ جریج نماز میں مشغول تھے جو کہ ظاہر ہے اللہ کی اطاعت و بندگی ہے، کسی ذاتی کام میں نہیں تھے، ماں کی نافرمانی بھی خیال میں نہ تھی؛ ایسی حالت میں ماں کے لیے بددعا کرنا جائز تھا یا ناجائز تھا؟ یہ بحث تشریع سے متعلق ہے، جاننا چاہیے کہ تشریع اور فقہی جواز اور عدم جواز ایک الگ چیز ہے اور تکوین کا معاملہ الگ ہے، تکوینی امور تشریع کے تابع نہیں، جیسا کہ حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعے سے ظاہر ہے اور دعا وبددعاء میں کبھی تکوین کا پہلو غالب ہو جاتا ہے پس ایسی دعا یا بددعا بھی قبول ہو جاتی ہے جو شرعی اصولوں کے تحت نہیں

تھی، اسی لیے علما نے لکھا ہے کہ ماں کی بد دعا اگر دل سے ہو تو عند اللہ قبول ہو جاتی ہے، اگر چہ ماں کو وہ بد دعا نہیں دینی چاہیے تھی، چنانچہ اصحاب مواعظ علماء اپنے بیانات میں تاکید کیا کرتے ہیں کہ عورتوں کی یہ عادت سخت خطرناک ہے کہ وہ بات بات میں بچوں کو کوستی ہیں، اگر یہ کوسنا دل سے ہو گیا تو اللہ کے یہاں قبول ہو سکتا ہے، اپنے پاؤں پر کلہاڑی مارنے کے مترادف ہو گا اور بعد کا پچھتانا کارآمد نہ ہو گا۔

''**قال اللھم**'' یہ کہنا زبان سے نہ تھا بلکہ دل سے تھا، یعنی دل میں سوچا، اور یہ ایک طرح سے دعا تھی، غرض یہ تھی کہ اے اللہ! جو اولی اور افضل ہے اس کا خیال دل میں پیدا فرما۔ ''**بابوس**'' فارسی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں دودھ پیتا بچہ۔ ''**مومسة**'' کے معنی ہیں ایسی عورت جو علانیہ فسق کی مرتکب ہو، اس کی جمع مومسات آتی ہے، اس حدیث کے دیگر طرق میں جمع کا یہی لفظ آیا ہے، یہاں میامس کا لفظ ہے، یہ بھی مومسة ہی کی جمع ہے اور واو یا سے بدل گیا ہے۔

[٨] باب مَسْحِ الْحَصَى فِي الصَّلَاةِ

(١٢٠٧) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا شَيْبَانُ، عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي مُعَيْقِيبٌ أَنَّ النَّبِيَّ - صلی اللہ علیہ وسلم - قَالَ فِي الرَّجُلِ يُسَوِّي التُّرَابَ حَيْثُ يَسْجُدُ قَالَ: إِنْ كُنْتَ فَاعِلًا فَوَاحِدَةً.

ترجمہ [باب] نماز میں کنکریاں ہٹانا، حضرت معیقیبؓ نے بیان کیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے جو سجدے کی جگہ مٹی ہموار کر رہا تھا یہ فرمایا کہ: اگر تم کو کرنا ہی ہے تو بس ایک بار کرو۔

مقصدِ ترجمہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سجدے کی جگہ کوئی ایسی چیز آ جاتی ہے جس سے نمازی تکلیف محسوس کرتا ہے، اور اس سے نماز میں توجہ بھی بٹنے کا ڈر ہوتا ہے، پھر ایسی چیز اتفاقی طور پر بھی سامنے آ سکتی ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جہاں نماز پڑھ رہا ہے وہاں سہولت کی کمی ہو اور ایسی تکلیف دہ چیزیں مثلاً کنکری، ریت اور مٹی وغیرہ رہتی ہوں، جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مسجد نبوی اور دیگر مسجدوں کی حالت تھی، آج کی طرح اس زمانے میں مساجد میں ہموار اور نرم فرش اور آرام دہ پتھر وغیرہ کی سہولیات نہیں ہوتی تھیں، ایسے حالات میں سجدہ کرنے میں بسا اوقات پریشانی ہوتی ہے، تو کیا نماز کی حالت میں اس کی گنجائش ہے کہ سجدے کے لیے کچھ زمین ہموار کر لی جائے، یہ مسئلہ بتانے کے لیے امام بخاری نے یہ باب منعقد کیا ہے، بخاری نے یہاں صرف عنوان دیا ہے اور جواب نہیں دیا، لیکن حدیث سے یہی جواب نکلتا ہے کہ ضرورت پڑنے پر ایسا کرنے کی گنجائش ہے، اور نمازی کنکریاں وغیرہ ہٹا سکتا ہے اور جگہ برابر کر سکتا ہے۔

یہاں عنوان میں حصی (کنکری) کا لفظ ہے جب کہ حدیث میں تراب (مٹی) کا لفظ آیا ہے ایسی صورت میں

باب کے ساتھ حدیث کی مطابقت مشکل ہوگی؟ شراح نے اس کے متعدد جواب دیے ہیں، جو ابواب سے متعلق امام بخاری کے ذوق کی روشنی میں ہیں، ان میں ایک جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حصی کا لفظ بھی آیا ہے، امام مسلم نے اسی لفظ سے تخریج کی ہے، بخاری نے باب میں حصی کا لفظ اسی طریق کی طرف اشارہ کرنے کے لیے دیا ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امام بخاری یہاں اپنے استنباط کو ظاہر فرمانا چاہتے ہوں کہ تصریح تراب کی ہے مگر حصی کا حکم بھی اسی سے مستنبط ہوجاتا ہے، کیوں کہ مسئلہ کچھ تراب کے ساتھ خاص نہیں، اصل بات مشغولیت کی ہے کہ نماز میں غیر متعلق اشتغال نہیں ہونا چاہیے، اب ہٹانا خواہ کنکری کا ہو یا مٹی کا ہو اشتغال بہرحال پایا گیا، اس لیے سب کا یہی حکم ہے، خواہ کنکری ہو، مٹی ہو، یا کوئی اور چیز جیسے ریت اور تنکے۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ مٹی میں کچھ کنکریاں بھی عموماً ہوتی ہی ہیں، اس لیے مٹی کے ضمن میں گویا کنکری کا ذکر بھی آگیا۔ یہاں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تراب یعنی مٹی، کنکری کی بہ نسبت کم تکلیف دیتی ہے، کنکری کی تکلیف زیادہ ہوتی ہے، سو جب مٹی ہٹانے کی رخصت آگئی تو کنکری کے باب میں یہ رخصت بدرجہ اولی ثابت ہوگی۔

بعض روایات میں کنکری برابر کرنے کی کراہت وارد ہوئی ہے، ایک حدیث میں ہے: "إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يمسح الحصى؛ فإن الرحمة تواجهه" جب تم میں سے کوئی نماز کے لیے کھڑا ہو تو کنکری نہ ہٹائے کیوں کہ رحمت اس کی طرف متوجہ ہوتی ہے، (احمد، ابوداؤد، ترمذی) اس میں کنکری ہٹانے سے منع بھی کیا گیا اور اس کی وجہ بھی بیان کی گئی کہ نمازی کی طرف اللہ کی رحمت متوجہ رہتی ہے، فضول چیزوں میں لگ کر اس رحمت کی ناقدری اور اس سے لاپرواہی اور بے توجہی نہیں کرنی چاہیے، نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ اس طرح کے افعال خشوع کے بھی منافی ہیں، جو کہ نماز کی روح ہے، پھر اس میں عمل کثیر کا بھی امکان ہے، یہ تو حدیث ہوئی، خود صحابہ میں بھی اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض صحابہ نے مطلقاً منع کیا ہے، ان کے نزدیک ایک بار بھی کنکری ہٹانا فعل عبث اور مکروہ ہے، اب ان احادیث میں اور اقوال صحابہ میں تطبیق کی صورت نکالی جائے گی اور تطبیق کی شکل وہی ہے جس کی طرف اوپر اشارہ گذرا کہ اگر بلاوجہ کنکریاں ہٹائی جائیں تو یہ فعل عبث ہوگا اور مکروہ ہوگا، اور ترمذی والی حدیث میں وہی مراد ہے، اور اگر بضرورت ہو تو جائز ہے، مضائقہ نہیں۔

ابواب العمل کے شروع میں یہ بتایا گیا تھا کہ وہ عمل جس کا تعلق اصلاح صلاۃ سے ہو نماز میں اس کی گنجائش ہے، اس سے نماز میں خرابی نہیں آتی، اس موقعے پر یہ کہا گیا تھا کہ امام بخاری نے آگے عمل في الصلاة سے متعلق جتنے ابواب قائم کیے ہیں ان سب میں یہ چیز نمایاں ہے، احادیث میں جن اعمال کا ذکر ہے وہ سب اصلاح صلاۃ سے تعلق رکھتے ہیں، وہاں امام بخاری نے ایک باب میں اس کی صراحت بھی ان الفاظ کے ساتھ کی تھی "إذا كان من أمر الصلاة" اب جو چیز ہمارے سامنے ہے، یعنی کنکری ہٹانا، اور مٹی وغیرہ برابر کرنا؛ یہ بھی نماز کی اصلاح سے متعلق ہے، کیوں کہ

ایسی صورت حال میں اگر سجدہ کیا جائے تو تکلیف بھی ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے خشوع بھی برقرار نہیں رہتا اور دھیان تقسیم ہوتا ہے، لہذا اس طرح کی چیزیں ہٹانا اصلاح نماز کا عمل ہے اور بقدر ضرورت جائز ہے۔

تشریح حدیث حضرت معیقیبؓ معروف صحابی ہیں وہ بیان کرتے ہیں کہ پیغمبر ﷺ نے ایک شخص کو مٹی برابر کرتے ہوئے دیکھا، آپ ﷺ نے اسے پسند نہ فرمایا اور یوں فرمایا کہ اگر ضرورت پڑ جائے اور مٹی برابر کرنا لازمی ہو جائے اور کوئی چارۂ کار نہ ہو تو بس ایک بار کر لیا کرو، اس حدیث میں ایک بار کی قید باصراحت مذکور ہے، تو کیا یہ اجازت ایک بار کے ساتھ خاص ہے یا اس سے زائد بھی یہ عمل کر سکتا ہے؟ جمہور امت نے اس حدیث سے یہ سمجھا ہے کہ یہ ایک بار کی قید احترازی نہیں ہے اور ایسا نہیں ہے کہ اس عمل کو ہر حال میں ایک ہی بار کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، یہ قید دو حالتوں میں سے کسی حالت سے تعلق رکھتی ہے، یا تو حضور ﷺ کے مدنظر یہ بات ہے کہ بسا اوقات انسان سہو اور غفلت میں مٹی وغیرہ ہٹانے کا عمل کر لیتا ہے، مگر سہواً اور غفلتاً عمل ایک بار ہوتا ہے، اس کے بعد آدمی چونک کر متوجہ ہو جاتا ہے اب اسے دوسری بار نہیں کرنا چاہیے، کیوں کہ اب یہ عمداً ہوگا اور مکروہ ہوگا، ایسا نہیں ہے کہ ضرورت کے موقع پر بھی ایک سے زائد بار اس عمل کی اجازت نہیں ہے۔ اس کی نظیر غیر محرم پر اتفاقی نگاہ پڑنے کا مسئلہ ہے، اگر اتفاقاً غیر محرم پر نظر پڑ جائے تو ایک نظر معاف ہے، حدیث پاک ہے: "إن لک الأولی ولیست لک الأخری"، اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ یہ نظر اتفاق سے پڑ گئی، اب دوبارہ اگر دیکھے گا تو وہ بالقصد ہوگی، اس کی گنجائش نہیں، اس تشریح کا ثبوت ایک حدیث سے ہوتا ہے مسند احمد میں یہ روایت آئی ہے: "لأن یمسک أحدکم یدہ عن الحصی خیر لہ من مأۃ ناقۃ کلہا سود الحدقۃ، فإن غلب أحدکم الشیطان فلیمسح مسحۃ واحدۃ"، یعنی تم میں سے کوئی اپنے ہاتھ کو کنکری سے روکے یہ اس کے لیے سو ایسی اونٹنیوں سے بہتر ہے جو سب کی سب کالی آنکھوں والی ہوں، پھر اگر تم میں سے کسی پر شیطان غالب آ جائے تو ایک بار ہٹا دے، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کنکری وغیرہ نہیں ہٹانی چاہئے، اگر کسی پر شیطان کا غلبہ ہو جائے تو ایکبار ہٹا لے، یہاں شیطان کے غلبے سے مراد سہو اور نسیان ہی ہے اور سہو ونسیان میں ایک بار عمل کا ہو جانا قرین عقل ہے، ایک بار کے بعد تنبہ ہو جاتا ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ اجازت دی، اگر ایسا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا تعلق ضرورت سے ہوگا اور اگر ضرورت دو بار ہوئی تو دو بار بھی ایسا کر سکتا ہے۔

لیکن جمہور کے اس مسلک کے برخلاف اہل ظاہر اسے ایک بار کے ساتھ مقید کرتے ہیں اور ایک بار سے زائد اس عمل کو حرام کہتے ہیں، مگر یہ بات درست نہیں ہے، جیسا کہ ابھی بہ تفصیل بتایا گیا۔ اہل ظاہر اگر اس عمل کو حرام کہتے ہیں تو انہیں پھر خشوع کی کیفیت کو فرض کہنا ہوگا، کیوں کہ وہ اس عمل کو منافی خشوع ہونے کی وجہ سے ہی حرام قرار دیتے ہیں، حالاں کہ جمہور خشوع کی فرضیت کے قائل نہیں۔

[۹] بَابُ بَسْطِ الثَّوْبِ فِي الصَّلَاةِ لِلسُّجُودِ

(۱۲۰۸) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا بِشْرٌ، حَدَّثَنَا غَالِبٌ، عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رضي الله عنه - قَالَ: كُنَّا نُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ - ﷺ - فِي شِدَّةِ الْحَرِّ، فَإِذَا لَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدُنَا أَنْ يُمَكِّنَ وَجْهَهُ مِنَ الْأَرْضِ، بَسَطَ ثَوْبَهُ فَسَجَدَ عَلَيْهِ. (گذشتہ: ۵۴۲،۳۸۵)

ترجمہ [باب] نماز میں سجدہ کرنے کے لیے کپڑا اچھانا، حضرت انس بن مالکؓ نے بیان کیا کہ ہم سخت گرمی میں پیغمبر ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے، جب ہم میں سے کوئی زمین پر اپنا چہرہ رکھنے سے عاجز ہو جاتا، تو اپنا کپڑا اچھاتا اور اس پر سجدہ کرتا۔

مقصدِ ترجمہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ضرورت کے موقعے پر سجدہ کرنے کے لیے کپڑا اچھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، گرمی کی شدت سے بچنے کے لیے کپڑا اچھالینا چاہیے، تا کہ گرمی کی تکلیف سے بچاؤ ہو جائے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ ایسا کرنا اولی ہے؛ کیوں کہ گرمی کی تکلیف سے نماز میں سکون نہیں رہتا اور خشوع وخضوع جو کہ نماز میں مقصودِ اعظم ہے، اس میں خلل واقع ہوتا ہے، پھر احادیث کی رو سے گرمی کی شدت کا تعلق جہنم کی آگ سے ہے اور اسی لیے گرمی کے دنوں میں ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کا حکم ہے کہ گرمی کی شدت ٹوٹ جائے، اور موسم نسبتاً ٹھنڈا ہو جائے، ظہر کے باب میں یہ حکم جہنم کے اثر اور اس کے سانس سے بچانے کے لیے ہے، لہذا اس سے بچنے کے لیے رومال یا کوئی کپڑا ڈال لینا صرف جائز ہی نہیں، بلکہ مستحسن اور اولی ہوگا، بعض موقعوں پر کپڑوں کا ایسا ذاتی نوعیت کا استعمال استکبار اور طبیعت کے کبر اور گھمنڈ کو بھی ظاہر کرتا ہے، اس باب سے بخاری نے یہ وہم بھی دور کر دیا اور بتا دیا کہ حاجت کے وقت ایسا کرنا اس میں شامل نہیں ہے۔

تشریح حدیث حضرت انس بن مالک کی یہ حدیث دوبار کتاب الصلاۃ ہی میں گذر چکی ہے، حضرت انس بن مالک کا بیان ہے کہ ہم حضور ﷺ کے زمانے میں گرمی کی شدت کے دنوں میں آپ کے ہمراہ نماز پڑھتے تھے، اگر کسی کو نماز کے دوران گرمی کی سختی کی وجہ سے زمین پر سجدہ کرنا دشوار ہوتا تھا اور وہ اس میں حرج محسوس کرتا تھا تو کپڑا ڈال کر اس پر سجدہ کر لیا کرتا تھا۔

کپڑے پر سجدہ کرنے کے بارے میں جمہور امت کا مسلک یہ ہے کہ کپڑا خواہ جسم سے متصل ہو خواہ الگ ہو؛ ہر دو صورتوں میں اسے زمین پر بچھا کر اس پر سجدہ کرنا درست ہے، لیکن امام شافعیؒ نے اس سلسلے میں جمہور سے اختلاف کیا ہے اور متصل ومنفصل کی تفریق کی ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر کپڑا متصل ہو یعنی ملبوس اور پہنا ہوا ہو تو اس کے فاضل حصے پر سجدہ جائز نہیں ہے، ہاں جسم سے الگ کپڑے پر جائز ہے، مگر یہ تفریق احادیث میں آئی ہوئی صراحتوں کے خلاف ہے، خود اس حدیث کے دوسرے طریق میں "طرف الثوب" کا لفظ آیا ہے، کہ صحابہ کپڑے کے کنارے پر سجدہ

کرتے تھے، اس مسئلے پر تفصیلی اور مدلل کلام 'باب السجود علی الثوب في شدة الحر'' میں حدیث نمبر ۳۸۵ کے ذیل میں گذرا۔

[۱۰] بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ الْعَمَلِ فِي الصَّلَاةِ

• (۱۲۰۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ - رضي الله عنها - قَالَتْ: كُنْتُ أَمُدُّ رِجْلِي فِي قِبْلَةِ النَّبِيِّ - صلی اللہ علیہ وسلم - وَهُوَ يُصَلِّي، فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي فَرَفَعْتُهَا، فَإِذَا قَامَ مَدَدْتُهَا.

(گذشتہ: ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۹، ۹۹۷)

(۱۲۱۰) حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ، حَدَّثَنَا شَبَابَةُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ - صلی اللہ علیہ وسلم - أَنَّهُ صَلَّى صَلَاةً فَقَالَ: إِنَّ الشَّيْطَانَ عَرَضَ لِي، فَشَدَّ عَلَيَّ لِيَقْطَعَ الصَّلَاةَ عَلَيَّ، فَأَمْكَنَنِي اللهُ مِنْهُ، فَذَعَتُّهُ، وَلَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أُوثِقَهُ إِلَى سَارِيَةٍ حَتَّى تُصْبِحُوا فَتَنْظُرُوا إِلَيْهِ، فَذَكَرْتُ قَوْلَ سُلَيْمَانَ - عليه السلام - رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي. فَرَدَّهُ اللهُ خَاسِيًا. ثُمَّ قَالَ النَّضْرُ بْنُ شُمَيْلٍ: فَذَعَتُّهُ بِالذَّالِ أَيْ خَنَقْتُهُ، وَفَدَعَّتُّهُ مِنْ قَوْلِ اللهِ يَوْمَ يُدَعُّونَ أَيْ يُدْفَعُونَ، والصَّوَابُ فَدَعَتُّهُ إِلَّا أَنَّهُ كَذَا قَالَ بِتَشْدِيدِ الْعَيْنِ وَالتَّاءِ. (گذشتہ: ۴۶۱)

ترجمہ [باب] نماز میں کس طرح کے اعمال جائز ہیں؟ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ میں اپنا پاؤں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلے کی سمت میں - جب کہ آپ نماز میں ہوتے - پھیلائے ہوئے ہوتی تھی، پھر جب آپ کو سجدہ کرنا ہوتا تو مجھے ہاتھ سے دباتے، میں پاؤں ہٹا لیتی، پھر جب آپ کھڑے ہوجاتے تو اسے پھر لمبا کرلیتی تھی۔ حضرت ابو ہریرہ نے روایت کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نماز پڑھی، پھر فرمایا کہ شیطان میرے سامنے آیا اور میری نماز توڑنے کے لیے میرے اوپر حملہ آور ہوا (زور لگایا)، لیکن اللہ نے مجھے اس پر قابو دے دیا، میں نے اس کا ٹیٹوا دبایا (گلا گھونٹ دیا) یا اسے دھکا دیا، اور میں نے یہ ارادہ کیا کہ اسے کسی ستون سے باندھوں، یہاں تک کہ تم صبح کو آؤ اور اسے دیکھو، معاً مجھے سلیمان - علیہ السلام - کی یہ دعا یاد آ گئی: اے میرے رب! مجھے ایسی بادشاہت عطا کر جو میرے بعد کسی کو سزاوار نہ ہو، بس اللہ نے اسے ذلیل کر کے لوٹا دیا، نضر بن شمیل کہتے ہیں کہ 'فَذَعَتُّهُ'' بالذال کے معنی گلا گھونٹنے اور ٹیٹوا دبانے کے ہیں، اور 'فَدَعَّتُّهُ'' دال کے ساتھ اور عین کی تشدید کے ساتھ اللہ کے فرمان 'یَوْمَ یُدَعُّوْنَ'' سے ہے، یعنی جس دن ان کو دھکا دیا جائے گا، جبکہ صحیح لفظ 'فَدَعَتُّهُ'' (عین کی تشدید کے بغیر) مگر انہوں نے اسی طرح عین اور تاء دونوں کی تشدید کے ساتھ کہا ہے۔

مقصدِ ترجمہ "ابواب العمل" کا سلسلہ جاری ہے، ان ابواب کی ابتدا میں بہت تفصیل سے اصولی باتیں ذکر کی گئی تھیں، علماء کا اس پر اجماع ہے کہ عمل قلیل مفسد نماز نہیں ہے اور عمل کثیر مفسد ہے، لیکن عمل کثیر کی تعیین میں بہت اختلاف ہے، خود حنفیہ کے یہاں عمل کثیر کی پانچ تعریفیں کی جاتی ہیں جن کا بیان ہو چکا، کوئی ایسی بات علماء نے ذکر نہیں کی ہے، جسے ہم معیار قرار دیں اور اس کے مطابق یہ فیصلہ آسان ہو جائے کہ کون سا عمل مباح ہے اور کون سا محظور؟ اس کے پیش نظر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے یہ باب کچھ اشارات اور مثالیں دینے کے لیے قائم کیا ہے، چناں چہ یہاں بخاری نے دو مثالیں پیش کی ہیں کہ ان کی روشنی میں دوسرے اعمال کو سمجھ لیا جائے۔

ایک بات بہت اہم یہ ہے کہ وہ احادیث جن میں حالت نماز میں مختلف اعمال کا ذکر ہے ان میں نظر کرنے سے دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں: ایک یہ کہ عمل قلیل جائز اور مباح ہے، ضرورت پڑاس سے کوئی فرق نماز میں نہیں آتا، اور عمل کثیر سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن احادیث میں ایک چیز اور ملتی ہے اور وہ یہ ہے کہ موذی چیز کو دور کرنے کے لیے نماز میں عمل کی خصوصی اجازت معلوم ہوتی ہے، ہم نے ابتداء میں جب عمل کے موضوع پر تفصیلی کلام کیا تھا تو بتایا تھا عمل کثیر بلا تحدید جائز نہیں، خواہ ضرورت کے موقعے پر ہی ہو، لیکن اس ضابطے سے ایک شکل مستثنیٰ ہے، اس کا بیان یہ ہے کہ اگر دوران نماز کوئی موذی جانور یا اور کوئی تکلیف دہ چیز پیش آجائے تو اس کے لیے عمل کثیر سے بھی زیادہ کی اجازت ہے، چناں چہ بخاری نے دو مثالیں لا کر ان دونوں پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے، حضرت عائشہ کے واقعے میں عمل قلیل کا ذکر ہے، کہ حضرت عائشہ کے پاؤں کو حضور ﷺ ہٹا دیا کرتے تھے ظاہر ہے کہ یہ عمل قلیل ہے، اور نماز کی ضرورت کے لیے ہے، کیوں کہ سجدہ کرنے کے لیے اس کی ضرورت تھی، یہ مثال تو عمل یسیر کی ہوئی، دوسری مثال موذی کو دور کرنے کی ہے، حضور ﷺ نے نماز پڑھتے ہوئے شیطان کو قابو میں کیا اور اس کا گلا گھونٹا، یہاں تک ہی عمل یسیر سے زیادہ ہو گیا، پھر آپ ﷺ کا اردہ اسے ستون سے باندھنے کا بھی تھا، جو کہ ایک بڑی کارروائی اور بہت عمل کے بغیر ممکن نہیں، اس لیے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موذی سے نمٹنے اور اسے دور کرنے کا معاملہ عمل کے عام اصول سے مستثنیٰ ہے، تو پھر یہ رہے گا کہ موذی چیز سے سابقہ پڑنے پر دوران نماز عمل کی اجازت ایک خصوصی امر ہے اور عمل کثیر کی تحدید کے ساتھ محدود نہیں ہے۔

یہ ایسا ہی استثناء ہوگا جیسا لاحق کے لیے ہے کہ اگر نماز میں حدث لاحق ہو جائے تو اس کے لیے مسجد سے باہر جانا، وضو کرنا اور پھر آکر نماز میں شریک ہونا اور بناء کرنا جائز ہے، جو کہ ظاہر ہے کہ ہر طرح سے عمل کثیر ہے؛ مگر اس کی گنجائش استثنا کے قبیل سے ہے اور احادیث سے اس کا ثبوت ہے، بس اسی طرح یہاں بھی ہے اور اس استثناء کا ثبوت حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے ہے: "عن أبي هريرةؓ أن النبي ﷺ أمر بقتل الأسودين في الصلاة: الحية والعقرب" (حضور ﷺ نے نماز میں دونوں کالوں یعنی سانپ اور بچھو کو قتل کرنے کا حکم دیا) اس

حدیث میں صرف قتل کی اجازت نہیں بلکہ حکم ہے، اور بظاہر اس میں عمل زیادہ ہوگا اور مستقل توجہ دینی ہوگی اور اس میں انحراف بھی عین متوقع ہے، بلکہ زیادہ اسی کا امکان ہے، تو اس کو مستثنیٰ ہی ماننا پڑے گا۔ الحاصل امام بخاری نے اس باب میں دونوں نوعیت کی مثالیں دیں اور اسی کے لیے یہ باب قائم کیا تو معلوم ہوگیا کہ اصولی اعتبار سے عمل یسیر کی بقصد اصلاح صلاۃ گنجائش ہے، اور موذی چیز کو دور کرنے کے لیے عمل کثیر بھی جائز ہے۔

اسی طرح امام بخاری نے یہاں تدریج کو بھی اختیار کیا ہے، اولاً مختلف اعمال زیر بحث لائے جو نسبتاً کم مباشرت پر مشتمل تھے، اب یہ ایک ایسا باب دیا جو زیادہ عمل پر بھی مشتمل ہے جس میں حضور نے ایک موذی کو قابو میں کیا اس کا گلا گھونٹا اور خوب دبایا، نیز اسے باندھنے تک کا ارادہ بھی کیا۔

تشریح احادیث پہلی حدیث حضرت عائشہ کی ہے۔ جو بارہا گذر چکی ہے۔ حضور ﷺ نماز میں ہوتے اور حضرت عائشہ آپ کے روئے مبارک کے سامنے آپ کے اور قبلے کے درمیان پاؤں پھیلا کر لیٹی رہتی تھیں، پھر جب حضور کو سجدہ کرنا ہوتا تو حضور ﷺ حضرت عائشہ کو ہاتھ سے دبا کر اشارہ فرما دیتے، حضرت عائشہ متنبہ ہوکر اپنے پاؤں سکوڑ لیتیں اور حضور سجدہ فرماتے، چوں کہ یہ تہجد اور نوافل کی نماز کا ذکر ہے، جنھیں طول دے کر پڑھنے کا معمول تھا لہذا جب آپ سجدے سے فارغ ہوتے، تو حضرت عائشہ پھر پاؤں پھیلا لیتی تھیں؛ یہاں ہاتھ سے دبانا اور غمز فرمانا اسی میں ترجمۃ الباب کا ثبوت ہے، واضح ہے کہ یہ عمل یسیر ہے اور ایک ہاتھ سے انجام پاتا ہے، اس لیے اس طرح کے عمل کے جواز میں پوری امت متفق ہے۔

دوسری حدیث میں حضور ﷺ کا اپنا ایک واقعہ مذکور ہے، آپ ایک مرتبہ نماز پڑھ رہے تھے، اثنائے نماز شیطان نے شرارت کی، وہ آپ کے سامنے آیا اور نماز خراب کرنے کے لیے اس نے خوب زور لگایا، بخاری کی روایت میں تو صرف "عـرض" کا لفظ ہے کہ سامنے آیا، مگر مصنف عبد الرزاق میں اس عرض اور پیش آنے کی تفسیر آئی ہے، عبد الرزاق کی صراحت ہے کہ شیطان بلی کی شکل میں ظاہر ہوا تھا، خیر حضور ﷺ کو اللہ نے شیطان پر غالب کیا، آپ نے اس کا گلا دبوچا اور خوب دبایا، بعض روایات میں ہے کہ آپ کی انگلیوں میں اس کی سانس وغیرہ کی حرکت اور دیگر رطوبت اور تری وغیرہ تک محسوس ہوئی، آپ نے یہ بھی سوچا کہ اس کو باندھوں اور صبح کو سب اس کی ذلت کا نظارہ دیکھیں اور بعض روایات کے مطابق تا کہ مدینے کے بچے اسے ذلت سے گھمائیں، اور اس کا تماشہ کریں، لیکن آپ کو یہ خیال آیا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اللہ سے ایسی حکمرانی مانگی تھی جو کسی کو نصیب نہ ہو؛ یہ سوچ کر آپ نے اس قصد سے رجوع فرما لیا، اگر آپ پکڑ لیتے اور صبح کو وہ سب کے سامنے بے بس اور خوار ہوتا، تو اگرچہ اس سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی اس دعا اور اس کی اجابت پر بحیثیت مجموعی اثر نہ پڑتا؛ مگر آپ نے اپنے پیغمبر بھائی کی اس خصوصی شان میں خود شریک ہونے سے اعراض فرمایا۔

اس حدیث میں عمل کثیر کا ذکر ہے، اتنا کام ایک ہاتھ سے نہیں ہوتا، اسے دیکھنے والا بھی خارج نماز گمان کرسکتا ہے، خود بھی مبتلی بہ کا احساس یہی ہوگا کہ وہ نماز سے باہر ہوگیا، یہ مستقل ایک مجلس کا بھی مقتضی ہے، تین بار سے زائد حرکت بھی ظاہر ہے کیوں کہ آپ نے دبایا تھا اور دبانے میں مبالغے سے کام لیا تھا؛ غرض ہر طرح سے عمل کثیر ہوا اور وہ کام جو آپ مزید کرنا چاہتے تھے اور جس کا اظہار فرمایا وہ تو عمل کثیر سے کہیں بڑھ کر ہے، لہذا کہنا پڑتا ہے کہ موذی شئے کا مسئلہ عمل في الصلاة کے اصول سے مستثنی ہے اور اس کی حدود قیود کی پابندیوں کا اطلاق یہاں نہیں ہے، اور اسی بات کو بتانے کے لیے بخاری نے یہ باب باندھا ہے، باب سے دونوں مقصد پورے ہوگئے عمل یسیر کی مثال بھی آگئی جس کا جواز متفق علیہ ہے، اور عمل کثیر سے جو مستثنی ہے اس کا ذکر بھی آگیا۔ واللہ اعلم

راوی حدیث نضر بن شمیل نے یہاں ایک لفظ کی تحقیق کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ''فَـذَعَـتُّـهُ'' دو طرح مروی ہے ذال کے ساتھ اور عین کی تخفیف کے ساتھ ''فَذَعَتُّهُ'' اس کے معنی ہیں گلا گھونٹنا، اور دوسری روایت ''فَدَعَّتُّهُ'' دال کے ساتھ اور عین کی تشدید کے ساتھ (اور تاء تو ہر دو صورت میں مشدد ہے ہی) اس کے معنی ہیں دھکا دینا، پہلی شکل میں یہ **ذعت یذعت ذعتاً** سے ہوگا اور دوسری شکل میں **دعَّ یدعُّ دعاً** سے اور اللہ کا فرمان ''**یوم یدعون**'' اسی سے ہے اور اسی معنی ہے اور اسی طرح ''**یدع الیتیم**'' (یعنی یتیم کو دھکا دیتا ہے) بھی اسی سے ہے۔

یہ بیان کرنے کے بعد راوی کہتے ہیں کہ یہ دوسری صورت صحیح نہیں ہے، دال والی شکل میں یہ لفظ عین کی تشدید کے بغیر ہوگا اور **دعَّ یدعُّ** کی بجائے یہ **دعت یدعت دعتاً** سے ہوگا اور اس کے معنی بھی دھکا دینے کے ہیں، راوی کی اس بات کی وضاحت یہ ہے کہ عربیت کے اصول کے اعتبار سے **دعَّ یدعُّ** سے '' **دَعَّتُّهُ** '' نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ یہ نصر سے ہے اور جمع مؤنث کے صیغے کے بعد سے تمام صیغوں تک فک ادغام ہوکر ''**دععته**'' ہوگا نہ کہ ''**دَعَّتُّهُ**'' جیسا کہ معلوم ہے، ''**دَعَّتُّهُ**'' پڑھنے کے لیے تاء کو مادے کا حرف ماننا لازم ہوگا، پھر مادے کی تاء کا تائے متکلم میں ادغام ہوگا، عین کے تاء میں ادغام کا کوئی موقعہ نہیں، ادغام کے لیے ہم مخرج یا قریب المخرج ہونا ضروری ہے۔ ''**إلا أنـه كـذا قـال**'' میں شعبہ مراد ہیں۔

[۱۱] بَابٌ إِذَا انْفَلَتَتِ الدَّابَّةُ فِي الصَّلَاةِ
وَقَالَ قَتَادَةُ إِنْ أُخِذَ ثَوْبُهُ يَتْبَعُ السَّارِقَ وَيَدَعُ الصَّلَاةَ

(۱۲۱۱) حَـدَّثَـنَـا آدَمُ، حَـدَّثَـنَـا شُعْبَةُ، حَـدَّثَـنَـا الْأَزْرَقُ، قَـالَ كُـنَّـا بِالْأَهْوَازِ نُقَاتِلُ الْحَرُورِيَّةَ، فَبَيْنَا أَنَا عَلَى جُرُفِ نَهْرٍ إِذَا رَجُلٌ يُصَلِّي، وَإِذَا لِجَامُ دَابَّتِهِ بِيَدِهِ فَجَعَلَتِ الدَّابَّةُ تُـنَازِعُهُ، وَجَعَلَ يَتْبَعُهَا - قَالَ شُعْبَةُ - هُوَ أَبُو بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيُّ - فَجَعَلَ رَجُلٌ مِنَ الْخَوَارِجِ يَقُـولُ: اللَّهُـمَّ افْـعَلْ بِهَذَا الشَّيْخِ. فَلَمَّا انْصَرَفَ الشَّيْخُ قَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ قَوْلَكُمْ، وَإِنِّي

غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ – ﷺ – سِتَّ غَزَوَاتٍ أَوْ سَبْعَ غَزَوَاتٍ أَوْ ثَمَانِيًا، وَشَهِدْتُ تَيْسِيرَهُ، وَإِنْ كُنْتُ أُرَاجِعُ مَعَ دَابَّتِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَدَعَهَا إِلَى مَأْلَفِهَا فَيَشُقُّ عَلَيَّ.

(آئندہ: ۶۱۲۷)

(۱۲۱۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنْ عُرْوَةَ قَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ: خَسَفَتِ الشَّمْسُ، فَقَامَ النَّبِيُّ – ﷺ – فَقَرَأَ سُورَةً طَوِيلَةً، ثُمَّ رَكَعَ فَأَطَالَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ، ثُمَّ اسْتَفْتَحَ بِسُورَةٍ أُخْرَى، ثُمَّ رَكَعَ حَتَّى قَضَاهَا وَسَجَدَ، ثُمَّ فَعَلَ ذٰلِكَ فِي الثَّانِيَةِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّهُمَا آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذٰلِكَ فَصَلُّوا حَتَّى يُفْرَجَ عَنْكُمْ، لَقَدْ رَأَيْتُ فِي مَقَامِي هَذَا كُلَّ شَيْءٍ وُعِدْتُهُ، حَتَّى لَقَدْ رَأَيْتُنِي أُرِيدُ أَنْ آخُذَ قِطْفًا مِنَ الْجَنَّةِ حِينَ رَأَيْتُمُونِي جَعَلْتُ أَتَقَدَّمُ، وَلَقَدْ رَأَيْتُ جَهَنَّمَ يَحْطِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا حِينَ رَأَيْتُمُونِي تَأَخَّرْتُ، وَرَأَيْتُ فِيهَا عَمْرَو بْنَ لُحَيٍّ وَهُوَ الَّذِي سَيَّبَ السَّوَائِبَ.

(گذشتہ: ۱۰۴۴، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۵۰، ۱۰۵۶، ۱۰۵۸، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶)

ترجمہ [باب] جب نماز میں جانور چھوٹ بھاگے؟ حضرت قتادہ نے فرمایا کہ اگر کپڑا چوری کرلیا جائے تو چور کا پیچھا کرے اور نماز چھوڑ دے، ازرق بن قیس بیان کرتے ہیں کہ ہم اہواز میں خارجیوں سے مصروف جنگ تھے، میں ایک وقت ایک نہر کے کنارے تھا، اتنے میں ایک شخص آیا اور نماز پڑھنے لگا، اور اس کی سواری کی لگام اس کے ہاتھ میں تھی، جانور اس کو کھینچنے لگا، وہ اس کے پیچھے جانے لگا- شعبہ نے کہا: یہ شخص ابو برزہ اسلمی تھے- یہ دیکھ کر خوارج میں سے ایک شخص یہ کہنے لگا: اے اللہ! اس بوڑھے کے ساتھ برا کر، جب بوڑھا نماز سے فارغ ہوا تو اس نے کہا کہ میں نے تمہاری بات سنی، میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چھ، سات؛ یا آٹھ غزوات میں شرکت کی ہے، اور میں نے آپ ﷺ کا (امت پر) آسانی کرنا دیکھا ہے، میں اپنے جانور کے ساتھ لوٹوں یہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں اسے اس کی من مانی جگہ جانے دوں اور خود مشقت میں پڑوں۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ سورج گرہن ہوا، حضور ﷺ نماز کے لیے کھڑے ہوے، آپ نے ایک لمبی سورت پڑھی، پھر رکوع کیا تو وہ بھی لمبا کیا، پھر اپنا سر اٹھایا، پھر دوسری سورت شروع کی، پھر رکوع کیا یہاں تک کہ رکوع مکمل کیا اور پھر سجدہ کیا، پھر دوسری رکعت میں بھی یہی کیا، پھر ارشاد فرمایا: یہ دونوں اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں، سو جب تم یہ دیکھو تو اس وقت تک نماز پڑھو جب تک گرہن بند نہ ہو، دیکھو میں نے اپنی اس جگہ ہر وہ چیز دیکھ لی جس کا مجھ سے وعدہ ہے، حد یہ ہے کہ میں نے اپنے آپ کو اس حال میں پایا کہ میں نے جنت کا ایک خوشہ لینا چاہا، اس وقت تم نے مجھے آگے ہوتے ہوے دیکھا، اور جب تم نے مجھے پیچھے ہٹتے دیکھا تو میں نے اس وقت دیکھا تھا کہ جہنم کا ایک حصہ دوسرے حصے کو کھا رہا ہے، میں نے جہنم میں عمرو بن

لحی کو دیکھا اسی نے جانوروں کو غیر اللہ کے نام پر چھوڑنے کی رسم شروع کی۔

مقصدِ ترجمہ نماز میں عمل کے سلسلے میں ابواب آرہے ہیں، یہاں بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر نمازی کو کسی جسمانی یا مالی نقصان کا ڈر ہو تو کیا کرے؟ باب میں سواری کے چھوٹ جانے کا ذکر ہے جو کہ مالی نقصان ہے، اور حدیث میں جسمانی نقصان سے بچنے کا حوالہ بھی آیا ہوا ہے، بخاری نے عنوان میں جانور کے چھوٹ جانے کا ذکر کیا ہے؛ لیکن مقصود یہ بتانا ہے کہ جسمانی اور مالی نقصان سے بچنے کے لیے حفاظتی اقدام کرنے کی اجازت ہے، ایسا کرنے سے گناہ نہیں ہوگا، یہاں دو باتیں الگ الگ جاننا اور الگ الگ مرتبے میں رکھنا ضروری ہے، ایک ہے کسی کام کا نماز میں جائز ہونا؛ نماز اللہ کی عبادت ہے اور عظیم الشان امر ہے اس کے لیے اس کی شان کے مطابق فارغ ہونا اور ہر چیز سے بے تعلق ہو جانا ضروری قرار دیا گیا ہے، نماز میں وہ امور جو خارج نماز جائز تھے ممنوع ہو جاتے ہیں، اب نماز میں اگر کوئی عمل جائز ہوگا تو وہ کسی عذر کی بناء پر ہی ہوگا، لہذا ایسے اعذار کی نشاندہی ضروری ہے جو معتبر ہیں اور عمل کو جائز کرنے والے ہیں۔

دوسری چیز یہ ہے کہ جو عمل جائز قرار دیا گیا اس سے نماز ٹوٹے گی یا نہیں؟ یہ ایک الگ چیز ہے اور ان دونوں کو الگ رکھنا ضروری ہے، اب یہاں بھی یہ دونوں سوال موجود ہیں، جہاں تک پہلی بات ہے تو اس کا بیان یہ ہے کہ نماز میں اگر جانی اور جسمانی، یا مالی نقصان کا ڈر ہو جیسے تکلیف دہ چیز سامنے آجائے، یا مثلاً چور کپڑا اٹھالے، یا سواری کا جانور چھوٹ کر جانے لگے، یا مالی تکلیف کا اندیشہ ہو یا ایسی ضرورت کسی دیگر شخص سے متعلق پیش آجائے مثلاً کسی بچے یا نابینا کے کنویں یا گڑھے میں گرنے کا ڈر ہو جائے، تو ایسی شکل میں حسب موقع کبھی نماز توڑنا جائز ہوگا اور کبھی نماز کا توڑنا واجب ہو جائے گا، جیسا کہ کتب فقہ میں فقہاء کی صراحتیں موجود ہیں، مگر جہاں تک دوسرے سوال کی بات ہے تو احناف نے اس کی قیود بیان کی ہیں اور ان کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے، اس بات پر امت کے تمام فقہاء کا اجماع ہے اور علامہ ابن حجر نے بھی اسے نقل کیا ہے کہ (مشی کثیر) زیادہ چلنا نماز کو فاسد کر دیتا ہے، فقہائے حنفیہ نے اس کثیر کی تفسیر یہ کی ہے کہ اگر لگاتار تین قدم چلنا پایا گیا تو نماز ٹوٹ جائے گی، البتہ دو قدم جائز ہے، پھر توقف کے ساتھ تین اور تین سے زائد بھی جائز ہے، ہاں انحراف عن القبلہ نہیں ہونا چاہیے۔

ہم نے یہ بتایا تھا کہ ایسا عمل جو مصلحت نماز میں سے ہو اور اس میں نماز کی اصلاح ہو اس عمل کی گنجائش ہے، یہ گھوڑے کو پکڑنا بھی مصلحت نماز میں سے ہے؛ کیوں کہ اگر نہ پکڑے گا تو دل میں تشویش رہے گی اور اطمینان خاطر حاصل نہ ہوگا، جو نماز کے لیے اور نماز میں خشوع وخضوع کے لیے بہت ضروری ہے۔

تشریح اثر قتادہ حضرت قتادہ کا یہ اثر مصنف عبد الرزاق میں موصولاً مذکور ہے، حضرت قتادہ سے سوال کیا گیا تھا کہ نماز میں کوئی کپڑا اچرا کر لیجائے تو نمازی کیا کرے؟ آپ نے جواب دیا کہ کہ نماز چھوڑ کر اس کے

پیچھے جائے، اس میں حضرت سے یہ وضاحت نہیں ہے کہ نماز کا کیا ہوگا؟ اب واپس آ کر وہ استیناف کرے گا یا بناء؟ اسی سے ملتا جلتا ایک اثر حضرت حسن بصری کا بھی ہے، جسے ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں ذکر کیا ہے، ان کا جواب تفصیلی ہے، پوچھا گیا کہ کسی کا جانور چھوٹ جائے تو کیا کرے؟ آپ نے جواب دیا کہ نماز توڑ کر جائے اور چور کو پکڑے، سائل نے اگلا سوال بھی کیا کہ نماز کا کیا ہوگا؟ نماز دوبارہ پڑھے یا اسی کو پورا کرے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ نماز دوبارہ پڑھے گا، فقہاء احناف کی یہی رائے ہے۔

تشریح حدیث اول بصرہ اور کوفہ کے درمیان ایک مقام ہے جس کا نام اہواز ہے، یہ حضرت عمر کی خلافت میں فتح ہوا، یہاں ابن زبیر کی خلافت کے زمانے میں خوارج سے جنگ کے لیے مہلب ابن ابی صفرہ کی زیر امارت ایک فوج مصروف پیکار تھی، اس میں ایک مشہور صحابی رسول حضرت ابو برزہ اسلمی بھی تھے، ان کے ساتھ اس موقع پر ایک واقعہ پیش آیا، حضرت کو عصر کی نماز پڑھنی تھی اور ساتھ میں سواری بھی تھی، اب اگر سواری کو دیکھیں تو نماز جاتی ہے اور نماز پڑھیں تو سواری جانے کا ڈر، اس لیے حضرت نے بیچ کا راستہ یہ نکالا کہ سواری کی لگام پکڑے پکڑے نماز شروع کردی، دوران نماز سواری کچھ آگے ہوئی، یہ ساتھ ساتھ آگے بڑھے، یہ منظر دیکھ کر ایک خارجی نے آپ کو بد دعاء دی اور یہ کہا کہ اللہ اس بوڑھے کا ناس کرے، حضرت ازرق بن قیس نے اس پر ناراضگی ظاہر کی اور کہا کہ تو نے اللہ کے رسول کے صحابی کو گالی دی، اللہ تجھے ضرور رسوا کرے گا اور دوسری روایت کے الفاظ ہیں کہ خاموش ہو جا، تجھے معلوم ہے کہ یہ کون ہیں؟ صحابی رسول ہیں، نماز سے فارغ ہو کر حضرت ابو برزہ آئے اور فرمایا کہ میں نے تم دونوں کی گفتگو سنی، پھر آپ نے اپنے بارے میں بتایا کہ میں نے حضور کے ساتھ چھ، یا سات، یا آٹھ غزوات میں شرکت کی ہے، حضور ﷺ امت پر نرمی فرماتے تھے، پھر آپ نے فرمایا کہ بھائی میں بوڑھا ہوں اگر میری سواری چلی جاتی تو میرے لیے تو گھر واپس جانے کا راستہ بھی نہ رہتا، مجھے تو یہ پسند ہے کہ میں اپنی سواری لیکر لوٹوں بالمقابل اس کے کہ میری سواری جہاں چاہے چلی جائے اور مجھے پریشانی ہو۔

اس حدیث میں جانور کا چلنا اور حضرت ابو برزہ کا اس کے پیچھے چلنا مروی ہے، دیگر روایات میں صراحت ہے کہ سواری پکڑ کر آپ واپس الٹے پاؤں یعنی رجعت قہقری کے ساتھ آئے تھے، اس وضاحت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابو برزہ نے نماز لوٹائی نہیں تھی؛ بلکہ اسی پر بنا کی تھی، یعنی اسی کو جاری رکھا تھا؛ کیوں کہ اگر نماز کو از سر نو پڑھتے تو اس صراحت کے کوئی معنی نہ ہوتے، جب نماز ختم ہوگئی تو اب لوٹنے میں قبلہ رو ہونے کی رعایت کوئی چیز نہیں، اب تو جیسے چاہے لوٹ سکتے ہیں۔ خیر اگر نماز نہیں توڑی اور اسی نماز کو برقرار رکھا تو بھی فقہاء کے اصول پر حرف نہیں آتا، کیوں کہ یہ باقاعدہ بھاگنے اور دوڑنے کی شکل ہرگز نہیں تھی، یہ منازعت اور کشمکش والی شکل تھی، جس میں لگاتار چلنا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں یہ ہوتا ہے کہ ایک بار کچھ اونٹنی نے زور لگایا یہ کچھ کھسکے، پھر توقف ہوا پھر اس نے کھینچا اور یہ کچھ آگے بڑھے، پھر

توقف ہوا؛ غرض اس منازعت کی صورت میں بلاتوقف مسلسل چلنا اور بھاگنا نہیں ہوتا، یہی فقہاء کا کہنا ہے کہ توقف کے ساتھ چلنے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

امام محمد نے سیر کبیر میں صراحت کی ہے کہ حضرت ابو برزہ کا یہ چلنا جہت قبلہ میں تھا، روایت بیان کرنے کے بعد حضرت امام محمد فرماتے ہیں کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، اگر جہت قبلہ پر یہ قلیل مشی ہو تو نماز نہیں ٹوٹتی اور اگر انحراف ہوگیا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

''قال شعبة'' یہاں حدیث میں ''جاء رجل'' کے الفاظ ہیں، اور صحابی کے نام کی صراحت شعبہ کی طرف منسوب ہے، اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ شعبہ کے استاذ نے نام کی صراحت نہیں کی اور یہ صراحت انہی کی ہے حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ صراحت خود ازرق بن قیس کی طرف سے ہے ابوداؤد طیالسی کا سیاق یہ ہے: ''فإذا هو أبو برزة'' اور عمرو بن ازرق کی روایت اپنے والد سے اس طرح ہے: ''فجاء أبو برزة'' اور کتاب الادب میں حماد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: '' فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس فصلي، وخلاها فانطلقت فاتبعها'' مصنف عبدالرزاق میں یوں ہے: ''عن معمر عن الأزرق أن أبا برزة الأسلمي مشى إلى دابته وهو في الصلاة'' ان سب روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ازرق نے خود نام کی صراحت کی ہے۔

''قوله: ثمانيًا'' بعض روایات میں ''ثماني'' ہے اور بعض میں '' ثمانيًا'' دوسرا لفظ اصل ہے اور پہلے لفظ کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں ''ثماني غزوات'' تھا، مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا اور حذف مضاف الیہ کے بعد بھی مضاف کو اپنے حال پر برقرار رکھا گیا۔

حروریہ ایک گاؤں کا نام ہے، خوارج کی ایک جماعت اس کی طرف منسوب ہوئی؛ کیوں کہ خوارج اس گاؤں میں جمع ہوے تھے۔

تشریح حدیث دوم

دوسری حدیث میں حضور ﷺ کا واقعہ مذکور ہے، آپ نے سورج گرہن کے وقت ایک لمبی نماز پڑھائی تھی، اس نماز میں آپ ایک بار آگے بڑھے اور ایک بار پیچھے ہٹے، نماز کے بعد آپ نے بیان کیا کہ مجھے جنت کی نعمتوں کا نظارہ کرایا گیا اور میں نے انگور کا ایک خوشہ لینے کا ارادہ کیا اور اسی کے لیے آگے بڑھا تھا، اور جہنم بھی دکھائی گئی تھی اس کی لپٹ سے بچنے کے لیے پیچھے ہوا تھا، اس میں دو باتیں ہیں: جنت کا پھل لینے کے لیے آگے بڑھنا یہ فائدہ حاصل کرنے کے لیے عمل فی الصلاۃ کی مثال ہے اور ظاہر ہے کہ یہ جنت کا پھل تھا، جو ہر وقت مہیا نہیں رہتا؛ اس لیے آپ نے اسی وقت کوشش فرمائی، دوسری بات جہنم کی لپٹ سے بچنے کی ہے اس میں اپنے آپ کو ایک خطرے اور جانی وجسمانی نقصان سے بچانا ہے، اس کے لیے نماز میں عمل جائز ہے، اب اگر عمل زیادہ ہوگیا تو نماز ٹوٹ جائے گی اور دوبارہ پڑھنی ہوگی اور اگر کم ہے تو نماز دوہرانے کی ضرورت نہیں، اسی کو مکمل کرے۔ سورج

گرہن والی حدیث میں اور بھی دیگر مباحث ہیں، یہ حدیث کسوف شمس کے باب میں آچکی ہے اور نماز کسوف کی بحث اور اس میں اختلاف و دلائل بہ تفصیل گذر چکے ہیں۔

اس حدیث میں عمرو بن لحی کا ذکر بھی ہے، آپ ﷺ نے اسے جہنم میں دیکھا، جانوروں کو غیر اللہ کے نام پر ایک مخصوص طریقے سے چھوڑنے کی رسم اسی نے جاری کی تھی، اس بے اصل رسم کا خلاصہ یہ ہے کہ جانور کو چھوڑ دیا جاتا تھا اور اس پر سواری ممنوع سمجھی جاتی تھی اور اس کے لیے پانی اور دانے کی عام اجازت ہوتی تھی، وہ جہاں چاہے پانی پیے اور جو چاہے کھائے، کسی کو روکنے کا حق نہ تھا؛ یہ بے بنیاد شرکیہ رسم خود بنالی تھی، اور اسے دینی امر سمجھ کر خوب پابندی سے اس پر عمل ہوتا تھا؛ اس کا تفصیلی اور مزید بیان سورۂ مائدہ کی تفسیر میں '' ما جعل الله من بحيرة و لا سائبة و لا وصيلة و لا حام'' کے تحت آئے گا انشاء اللہ۔

[۱۲] بَابُ مَايَجُوزُ مِنَ الْبُصَاقِ وَالنَّفْخِ فِي الصَّلَاةِ

وَيُذْكَرُ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو: نَفَخَ النَّبِيُّ - ﷺ - فِي سُجُودِهِ فِي كُسُوفٍ.

(۱۲۱۳) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رضي الله عنهما - أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - رَأَى نُخَامَةً فِي قِبْلَةِ الْمَسْجِدِ، فَتَغَيَّظَ عَلَى أَهْلِ الْمَسْجِدِ وَقَالَ: إِنَّ اللهَ قِبَلَ أَحَدِكُم، فَإِذَا كَانَ فِي صَلَاتِهِ، فَلَا يَبْزُقَنَّ أَوْ قَالَ: لَايَتَنَخَّمَنَّ، ثُمَّ نَزَلَ فَحَتَّهَا بِيَدِهِ، وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ - رضي الله عنهما -: إِذَا بَزَقَ أَحَدُكُمْ فَلْيَبْزُقْ عَلَى يَسَارِهِ. (گذشتہ: ۴۰۶، ۷۵۳)

(۱۲۱۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ - رضي الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ - ﷺ - قَالَ: إِذَا كَانَ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ يُنَاجِي رَبَّهُ، فَلَايَبْزُقَنَّ بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَاعَنْ يَمِينِهِ، وَلَكِنْ عَنْ شِمَالِهِ تَحْتَ قَدَمِهِ الْيُسْرَى.

(گذشتہ: ۲۴۱، ۴۰۵، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۷، ۵۳۱، ۵۳۲، ۸۲۲)

ترجمہ [باب] نماز میں تھوکنا اور پھونک مارنا جائز ہے؟ عبداللہ بن عمرو سے منقول ہے کہ پیغمبر ﷺ نے سورج گرہن کی نماز میں اپنے سجدے میں پھونک ماری۔ ابن عمر سے روایت ہے کہ پیغمبر ﷺ نے مسجد میں قبلے کی طرف ناک کی ریزش دیکھی، آپ مسجد والوں پر برہم ہوئے اور فرمایا: اللہ تمہارے سامنے ہے، جب کوئی نماز میں ہو تو ہرگز نہ تھوکے، یا یہ کہا کہ ہرگز ریزش نہ نکالے، پھر آپ منبر سے اترے اور اسے اپنے ہاتھ سے کھرچا، ابن عمر کہتے ہیں کہ جب کوئی تھوکے تو صرف بائیں طرف تھوکے۔ حضرت انس پیغمبر ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی شخص نماز میں ہو تو وہ اپنے رب سے مناجات کرتا ہے، تو اب وہ ہرگز اپنے سامنے یا دائیں جانب نہ تھوکے،

ہاں بائیں جانب اپنے بائیں پاؤں کے نیچے تھوکے۔

مقصد ترجمہ ترجمۃ الباب میں دو باتیں ہیں، ایک تھوکنا اور دوسرے پھونک مارنا، ان کا حکم بیان کرنے کے لیے یہ باب قائم کیا گیا، ما یجوز میں ما استفہامیہ بھی ہوسکتا ہے اور موصولہ بھی، اگر استفہامیہ ہوگا تو یہ عنوان ایک سوال ہوگا اور احادیث سے جواب معلوم کیا جائے گا، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا تھوک اور پھونک کی کونسی قسم جائز ہے؟ اور اگر ما موصولہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ تھوک اور پھونک کی اس قسم کا بیان جو جائز ہے، یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جواز فساد کے مقابل بھی بولا جاتا ہے اور حرمت کے مقابل بھی؛ پہلی صورت میں صحت کے معنی میں اور دوسری صورت میں حلت کے معنی میں ہوتا ہے۔

امام بخاری کا رجحان یہ ہے کہ نماز میں ضرورتاً تھوکنا اور پھونکنا دونوں جائز ہیں، پھر بخاری کا اصل مقصد پھونکنے کو بیان کرنا ہے، تھوک کا ذکر بطور تمہید ہے، در اصل تھوکنے اور پھونکنے سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ کبھی اس طرح کی حالت میں کچھ حروف کی آواز بن جاتی ہے، جیسے اف یا تف تو یہ مفسد نماز ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایسا لفظ بن گیا جس کی ہجے ہو جائے، یا اس کا کوئی مفہوم ہو تو اس سے نماز فاسد ہو جائے گی، امام مالک کا قول اگر چہ یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی مگر مدونہ میں طرفین سے اتفاق کیا گیا ہے، امام ابو یوسف اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ نماز نہیں ٹوٹے گی، شوافع کے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر دو حرفی لفظ بن گیا تو نماز ٹوٹ جائیگی ورنہ نہیں۔

کلام مفسد نماز ہے اس کا بیان اس سے قبل تفصیلاً گذر چکا، ایک حدیث میں پھونک مارنے کو کلام کہا گیا ہے، حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ ان کا ایک غلام نماز پڑھ رہا تھا، اس نے سجدے میں پھونک ماری، حضور ﷺ اس کے پاس سے گذرے اور فرمایا کہ پھونک مت مارو؛ کیوں کہ جس نے پھونک ماری اس نے کلام کیا" **عن أم سلمة قالت: مر النبي ﷺ بغلام لهم، وهو يصلي فنفخ في سجوده فقال: لاتنفخ إن من نفخ فقد تكلم**" (نسائی)، تو اس طرح تمام احادیث پر غور کرنے سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ بلا وجہ تھوکنا اور پھونکنا تو جائز نہیں، پھر اگر ضرورت پڑ جائے تو پھونک مارنا اور تھوکنا جائز تو ہوگا؛ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ لفظ کی آواز پیدا نہ ہو، اگر ایسے لفظ کی آواز پیدا ہوگئی، جو با معنی ہو یا اس کی ہجے ہوسکتی ہو، تو وہ کلام میں داخل ہو کر مفسد نماز ہوگا، یہی حکم کھانسنے اور کراہنے وغیرہ کا بھی ہے۔

تشریح حدیث اول اس باب میں کل چار روایتیں ہیں، پہلی روایت حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی ہے، یہ نماز کسوف کی روایت ہے، حضور ﷺ نے اس نماز میں دوسری رکعت کے سجدے میں پھونک ماری تھی، ترجمۃ الباب کا ثبوت صاف ہے، یہ روایت مسند احمد، نسائی اور ابوداؤد میں ہے، امام بخاری نے اسے صیغہء

تمریض (یُذْکَرُ) سے بیان کیا؛ کیوں کہ یہ بخاری کی شرط پر نہیں ہے، اور بخاری کی شرط پر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عطاء بن سائب آخر میں مختلط ہو گئے تھے، یعنی ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا، پس جن تلامذہ کا سماع اور تلمذ اختلاط سے (یاد داشت کمزور ہونے سے) قبل ہے، ان کی حدیثیں صحیح ہونگی اور جنہوں نے زانوئے تلمذ بعد میں تہہ کیا ان کی روایت میں کلام ہوگا، لیکن اس روایت کو ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور انہوں نے اس کی تخریج سفیان ثوری سے کی ہے اور سفیان ثوری نے ان سے قبل از اختلاط سنا ہے، تو یہ روایت اس سند کے ساتھ ضعیف نہ ہوگی۔

تشریح حدیث دوم دوسری روایت میں ایک چھوٹا سا قصہ ہے، آپ ﷺ ایک مرتبہ منبر پر خطبہ دے رہے تھے، آپ نے مسجد کی اس دیوار پر ناک کی ریزش دیکھی جو قبلے کی جانب تھی، آپ کو یہ چیز سخت ناگوار ہوئی اور آپ لوگوں پر ناراض ہوئے، اور مسجد میں تھوکنے اور ناک کی ریزش نکالنے سے تاکیداً منع فرمایا، پھر آپ نے منبر سے اتر کر اس ریزش کو کھرچ دیا۔ اس حدیث میں بتایا گیا کہ نماز کی حالت میں نمازی کے سامنے اللہ ہوتا ہے، ایسے وقت میں سامنے کی طرف تھوکنا، یا ناک کی ریزش نکالنا اللہ تعالی کے ساتھ سخت جفاء اور سوء ادب کی بات ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کے ادب کے علاوہ اس ممانعت کی وجہ خود نماز میں ہونا بھی ہے، مگر آپ نے ایسا کرنے والے کو نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا، اس لیے ترجمۃ الباب کا ثبوت اس معنی میں ہوا کہ اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی، یعنی جواز کو بمعنی صحت لیا جائے نہ کہ بمعنی حلت۔ ترجمۃ الباب کے معنی یہ ہوں گے: تھوکنے اور پھونک مارنے کی اس قسم کا بیان مفسد نماز نہیں ہے۔

تشریح حدیث سوم یہ ابن عمر کی موقوف روایت ہے، اس سے قبل والی روایت بھی ابن عمر کی تھی اس میں مطلق تھوکنے کی ممانعت تھی، یہ حصہ گویا اس کی تکمیل کے طور پر دیا گیا ہے، کیوں کہ تھوکنے کی ممانعت عام نہیں ہے، اس لیے ابن عمر کی یہ روایت لا کر بتا دیا کہ اگر تھوکنا ضروری ہو تو بائیں طرف تھوکے۔ اس طرح اس کا تعلق ترجمۃ الباب سے اس صورت میں ہے کہ ''مایجوز'' میں ''یجوز'' کو حلت کے معنی میں لیں، تو مطلب یہ ہوگا کہ ضرورتاً اگر تھوکنا ہو تو بائیں طرف تھوکے اور ترجمۃ الباب کے معنی یہ ہوں گے کہ تھوکنے اور پھونک مارنے کی اس قسم کا بیان جو کہ جائز ہے، ممنوع نہیں ہے۔

تشریح حدیث چہارم چوتھی روایت حضرت انس کی ہے، اس میں حضور ﷺ نے سامنے اور دائیں تھوکنے سے منع کیا اور فرمایا کہ نمازی اپنے رب کے ساتھ مناجات میں مشغول ہوتا ہے اس لیے اسے اگر تھوکنا ہو تو صرف بائیں طرف اپنے پاؤں کے نیچے تھوکے۔ اس سے بھی ترجمۃ الباب کا ثبوت اسی طرح ہے کہ تھوکنے میں جو قسم جائز ہے اسے بیان کر دیا، اور جواز حرمت کے مقابل ہوگا نہ کہ فساد کے۔

نماز میں تھوکنے کا مسئلہ احادیث میں نماز کے دوران تھوکنے کی ممانعت بھی وارد ہوئی ہے اور خاص صورت میں جواز بھی، یہاں دو باتیں جاننی چاہئیں: پہلی بات تو یہ ہے اس ممانعت کا تعلق مسجد اور نماز دونوں سے ہے، مسجد میں بھی تھوکنا اور ریزش نکالنا منع ہے، اور نماز میں بھی، لہذا اگر کوئی نماز میں نہیں ہے اور مسجد میں ہے تو اسے بھی تھوکنا منع ہے، اور اگر کوئی شخص مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ نماز پڑھ رہا ہو تو اسے بھی حکم ہے کہ یہ عمل نہ کرے، تھوکنے اور ریزش نکالنے کی ممانعت کا تعلق دونوں سے برابر ہے، پھر تھوکنے سے متعلق کچھ حدیثیں ان دونوں سے بھی عام ہیں، چنانچہ احادیث میں مسجد اور نماز کے علاوہ بھی یہ حکم ہے کہ سامنے اور دائیں طرف نہیں تھوکنا چاہیے، اور عام حالات میں بھی اسلامی آداب میں یہ ہے کہ بائیں جانب تھوکا جائے۔ اس لیے اس ممانعت میں کئی وجوہ ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ نماز میں اللہ تعالی نمازی کے سامنے ہوتا ہے اس لیے سامنے تھوکنا بہت بڑی نالائقی ہوگی، پھر مسجد میں ہو تو مسجد کا احترام بھی اس سے مانع ہے، اور احادیث میں ہے کہ دائیں طرف فرشتہ ہوتا ہے اس لیے دائیں طرف کی بھی ممانعت ہے، بس بائیں طرف کا جواز باقی رہا، خود حدیث ہی میں آیا ہے کہ بائیں طرف قرین یعنی شیطان ہوتا ہے (معجم طبرانی)، لہذا حکم دیا گیا کہ بائیں طرف تھوکے اس سے دو مطلب حاصل ہوں گے: ضرورت بھی پوری ہوگی اور شیطان بھی ذلیل ہو جائے گا، اعداء کو رسوا اور ذلیل کرنا بھی مطالب دین سے ہے۔ اس پر یہ کلام ہوتا ہے کہ بائیں طرف بھی ایک فرشتہ مامور ہے، جیسا کہ روایتوں میں اس کا بیان وارد ہوا ہے، تو بائیں طرف بھی ممنوع ہونا چاہیے، اس کے کئی جواب ہیں ایک جواب یہ ہے کہ نماز میں بائیں جانب والا فرشتہ دائیں طرف آجاتا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ بائیں جانب والا فرشتہ کچھ فاصلے سے ہوتا ہے اور قرین یعنی شیطان نزدیک ہوتا ہے، اور بے تکلف بات یہ ہے کہ یہ چیزیں حسی نہیں ہیں لہذا ان کا تعلق نیت اور قصد سے ہوگا، جب ارادہ شیطان کو ذلیل کرنا ہوا تو یہ تھوکنا اسی پر مانا جائے گا، اس میں فرشتے کی توہین لازم نہیں آئے گی اگرچہ وہ اسی جانب ہے، ایک بات یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ اچھے کاموں میں دائیں جانب کو پسند فرماتے اور مقدم رکھتے تھے اور کمتر کاموں کے لیے بائیں جانب کو اختیار فرماتے تھے، اس لیے بھی حکم ہوا کہ بائیں جانب تھوکا جائے، یہ علت نماز اور مسجد سے باہر والی شکل میں گویا متعین ہے۔

[۱۳] بَابُ مَنْ صَفَّقَ جَاهِلًا مِنَ الرِّجَالِ فِي صَلَاتِهِ لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهُ

فِيهِ سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ - رضي الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ - ﷺ -

ترجمہ [باب] اگر کوئی مرد مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے نماز میں تالی بجائے تو اس کی نماز نہیں ٹوٹے گی۔ اس باب میں حضرت سہل بن سعد نے پیغمبر ﷺ سے روایت بیان کی ہے۔

مقصدِ ترجمہ نماز میں اگر امام کو لقمہ دینا ہو یا اور کوئی ضرورت پیش آجائے تو تنبیہ کے لیے مردوں اور عورتوں کا الگ الگ طریقہ متعین ہے، جس کا بیان گذر چکا ہے کہ مرد سبحان اللہ کہیں اور عورتیں تالی بجائیں، لیکن

اگر اس کا الٹا ہو جائے اور کوئی مرد سبحان اللہ کہنے کی بجائے تالی بجائے تو کیا حکم ہے؟ امام بخاری اس مسئلے میں علم اور جہالت میں تفریق کرنا چاہتے ہیں، کہ اگر ایسا جہالت کی وجہ سے کیا تو نماز نہیں ٹوٹے گی، اس کے لیے حضرت سہل بن سعد کی روایت کا حوالہ دیا ہے، اس میں صحابہ نے نادانستہ تالی بجائی اور حضور ﷺ نے نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔

لیکن یہاں اگر غور کیا جائے تو ایسا نہیں ہے، حضور ﷺ کا صحابہ کو نماز لوٹانے کے لیے نہ کہنا اس وجہ سے نہیں تھا کہ صحابہ نے تالی ناواقفیت کی وجہ سے بجائی تھی؛ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عمل کثیر نہیں ہے، عمل قلیل ہے اور عمل قلیل سے نماز نہیں ٹوٹتی، دارالاسلام میں یا ایسی جگہ جہاں شرعی احکام کی تعلیم عام ہو؛ جہالت عذر نہیں ہے، لہذا اگر کوئی تالی بجانے کے عمل کو اتنی بار کرے کہ وہ عمل کثیر کے دائرے میں آ جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی، خواہ اسے مسئلہ معلوم ہو یا نہ ہو، اور جان کر کیا ہو یا بھول کر، ہاں جان کر اور بھول کر کرنے میں جواز اور عدم جواز کی بحث ہو سکتی ہے، فساد اور عدم فساد کی نہیں، اگر بھول کر کسی نے تالی بجائی تو گناہ نہ ہوگا اور اگر مسئلہ جان کر اور یہ معلوم رہتے ہوئے کہ تالی بجانے کا وظیفہ عورتوں کا ہے پھر بھی تالی بجائی تو گناہ ہوگا، فساد اور عدم فساد کا تعلق علم اور عدم علم سے نہیں، بلکہ عمل قلیل اور کثیر سے ہے۔

تشریح حدیث یہاں امام بخاری نے کوئی حدیث نہیں دی، حضرت سہل کی روایت کا حوالہ دیا ہے، حضرت سہل سے اس مضمون کی کئی روایتیں متعدد مقامات پر آئی ہیں ''باب التصفيق للنساء'' میں بھی ان کی ایک حدیث گذری جسکے الفاظ یہ تھے: ''التسبيح للرجال والتصفيح للنساء''، دو ابواب کے بعد ''باب رفع الأيدي في الصلاة'' میں بھی حضرت سہل کی ایک لمبی حدیث آ رہی ہے، اس میں حضرت ابو بکر والا واقعہ تفصیل سے ہے، جس میں وہ نماز پڑھانے کے لیے آگے بڑھے تھے اور حضور ﷺ قباء میں رہ گئے تھے، اس کے الفاظ ہیں: ''ما بالكم حين نابكم شيء في الصلاة أخذتم بالتصفيح'' پھر یہاں تصفیح کا لفظ ہے، لیکن ''أبواب السهو'' کے بالکل آخری باب ''باب الإشارة في الصلاة'' میں یہی روایت ہے اور وہاں تصفیق کا لفظ ہے، واللہ اعلم۔

[۱۴] بَابٌ إِذَا قِيلَ لِلْمُصَلِّي تَقَدَّمْ أَوْ انْتَظِرْ، فَانْتَظَرَ فَلَا بَأْسَ

(۱۲۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ - رضي الله عنه - قَالَ: كَانَ النَّاسُ يُصَلُّونَ مَعَ النَّبِيِّ - ﷺ - وَهُمْ عَاقِدُوا أُزْرِهِمْ مِنَ الصِّغَرِ عَلَى رِقَابِهِمْ، فَقِيلَ لِلنِّسَاءِ لَا تَرْفَعْنَ رُءُوسَكُنَّ حَتَّى يَسْتَوِيَ الرِّجَالُ جُلُوسًا.

(گذشتہ: ۳۶۲، ۸۱۴)

ترجمہ [باب] جب نمازی سے کہا جائے کہ آگے بڑھو یا انتظار کرو اور وہ انتظار کرے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ حضرت سہل بن سعد نے بیان کیا کہ مرد نبی ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور اپنے تہہ بند کو چھوٹے ہونے کی وجہ سے اپنی گردنوں پر باندھے ہوئے ہوتے تھے، تو عورتوں سے کہہ دیا گیا کہ تم اپنے سروں کو اس وقت تک نہ اٹھاؤ جب تک

مرد اچھی طرح نہ بیٹھ جائیں۔

مقصدِ ترجمہ امام بخاری نے پیش نظر باب یہ بتانے کے لیے قائم کیا ہے کہ نمازی سے اگر کوئی شخص کچھ کہے تو اسے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی یہ کہے کہ آگے ہو جاؤ، یا یہ کہے کہ انتظار کرو، یا اور کوئی ضروری بات کرے تو اس کی بات سننے اور اس پر عمل کرنے سے نماز میں خرابی نہیں آئے گی، ایسا کر سکتے ہیں، ترجمۃ الباب میں اس کی تو کوئی صراحت نہیں ہے کہ امام بخاری اسے عام کر رہے ہیں یا خاص؛ یعنی نمازی ہر ایک بات قبول کر سکتا ہے یا اس کی کچھ شرائط ہیں؟ لیکن شراح کا کہنا ہے کہ بخاری یہاں عام ہی رکھنا چاہتے ہیں، اور انہوں نے یہاں اپنا یہ رجحان ظاہر کیا ہے کہ نماز کے دوران ایسے شخص کی تنبیہ قبول کی جاسکتی ہے اور اس پر عمل کیا جاسکتا ہے جو نماز میں نہیں ہے۔ یہ تو دعویٰ ہوا اور امام بخاری نے اس کو مذکورہ حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس پر کلام ابھی آتا ہے۔

فقہائے حنفیہ کے یہاں لقمہ دینے اور لینے اور اسی طرح نماز میں کسی کی بات پر عمل کرنے سے متعلق شرائط ہیں، اگر مقتدی اپنے امام کو لقمہ دے؛ خواہ تلاوت سے متعلق ہو، یا اور کسی سہو سے متعلق ہو تو جائز ہے، لیکن اپنے امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دینا جائز نہیں، جس کی کئی شکلیں ہونگی: اگر لقمہ دینے والا نماز ہی میں نہ ہو، یا نماز میں ہو مگر تنہا نماز پڑھ رہا ہو اور کسی کو لقمہ دے دے، یا اپنے امام کے علاوہ دوسرے امام کو لقمہ دے تو ان صورتوں میں اگر وہ شخص لقمہ قبول کرے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

یہ بات معلوم ہے کہ نماز میں وہ سب کام ممنوع ہیں جو نماز کے قبیل سے نہیں ہیں، سیکھنا سکھانا بھی نماز کے اعمال کے قبیل سے نہیں ہے اور نماز تعلیم و تعلم کا موقع نہیں ہے، لقمہ دینا، متنبہ کرنا اور غلطیاں بتانا؛ ان سب پر بھی تعلیم و تعلم کا اطلاق ہوتا ہے اور نماز کی حالت ان کے منافی ہے؛ اس لیے یہ سب مفسد نماز ہیں، ہاں اپنے امام کو لقمہ دینا جائز ہے، قیاس کا تقاضا یہاں بھی یہی ہے کہ نماز فاسد ہو جائے، مگر اسے خلاف قیاس احادیث کی وجہ سے استحساناً جائز رکھا گیا اور اصول یہ ہے کہ خلاف قیاس شئے اپنے مورد تک محدود ہوتی ہے، اس سے عام ضابطہ نہیں بنتا۔ لہذا اپنے امام کو لقمہ دیا تو احادیث کی وجہ سے جائز ہوگا، دوسرے موقعوں پر لقمہ دینا ناجائز ہوگا۔

پھر یہاں کچھ باریک باتیں اور بھی ذہن میں رکھنی چاہئیں، اپنے تفکر اور تحری اور غور و فکر پر عمل الگ چیز ہے اور دوسرے کے ٹوکنے پر عمل الگ؛ کبھی ان میں اشتباہ رہ جاتا ہے، اپنے غور و فکر پر عمل کرنا یہ سہو وغیرہ کے موقعوں پر باقاعدہ مطلوب اور مامور بہ ہے اور دوسرے کے ٹوکنے پر عمل ناجائز اور مفسد، اب سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اگر کسی کو سہو ہوا اور خارج سے کسی نے تنبیہ کی، اس کے بعد اگر وہ بلا تاخیر و تفکر اس تنبیہ پر لبیک کہتا ہوا اٹھ کھڑا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیوں کہ یہ تعلیم و تعلم کی صورت بن گئی، اور اگر تنبیہ سننے کے بعد وہ فوراً کھڑا نہیں ہوا، بلکہ اس کے بعد اس

نے مستقلاً از خود غور کیا اور اس کی رائے یہ ہوئی کہ وہ غلطی کر رہا ہے اور یہ جان کر اب وہ کھڑا ہوا تو نماز نہیں ٹوٹے گی، اس میں تعلیم و تعلم نہیں پایا گیا؛ کیوں کہ تعلیم اور تنبیہ سے اس نے تذکر کیا (یاد کیا) اور یاد آنے کی بنا پر عمل کیا، تو عمل کی بنیاد بتانا اور تنبیہ کرنا نہیں ہے، بلکہ تذکر ہے اور تذکر خود اس کا فعل ہے، نہ کہ کسی خارج کے شخص کا۔ اسی طرح جب اسے سہو ہوا تھا، تو وہ خود تردد کی حالت میں تھا محسوس کر رہا تھا کہ غلطی ہو رہی ہے، اس غلطی پر مطمئن نہیں تھا، اسے صحیح نہیں سمجھ رہا تھا، کہ اتنے میں کسی نے باہر سے تنبیہ کردی اور اس نے عمل کرلیا؛ اب بھی نماز درست ہے؛ کیوں کہ اسے خود اس پر اعتماد نہ تھا اور وہ خود اس جانب متوجہ تھا جس پر کسی نے تنبیہ کردی، تو اسطرح اس کا یہ عمل پورے طور پر باہر کی تنبیہ پر مبنی نہیں ہے؛ بلکہ اس کا تعلق اپنے ذاتی تفکر سے بھی ہے۔

تشریح حدیث اور بخاری کا استدلال

اس حدیث میں صحابہ کی ناداری اور غربت کی ایک حالت کا بیان ہے، ابتدائی دور میں مالی قلت کی وجہ سے بہت سے صحابہ کے پاس پورے بدن کو چھپانے کے لائق کپڑا نہیں تھا، تو نماز کی بعض ہیئتوں میں ستر کے منکشف ہوجانے کا اندیشہ رہتا تھا، اس لیے عورتوں کو یہ حکم دیا گیا کہ سجدے سے سر اٹھانے میں وہ تاخیر کریں، جب مرد سجدے سے اٹھ کر سیدھے بیٹھ جائیں، تب عورتیں اپنے سروں کو اٹھائیں، ترجمۃ الباب میں دو باتیں تھیں: تقدم اور انتظار، عورتوں کو انتظار کا حکم تو صاف طور پر موجود ہے اور اس حصے کا ثبوت ظاہر ہے، البتہ دوسرا حصہ یعنی تقدم اور آگے بڑھنے کی بات؛ تو اس کا حدیث میں کوئی ذکر نہیں ہے، اس لیے شراح نے کئی تاویلیں کی ہیں؛ لیکن آسان بات یہ ہے کہ تقدم جس طرح مکانی ہوتا ہے یعنی جگہ کے لحاظ سے آگے ہونا، اسی طرح زمانی بھی ہوتا ہے، یعنی وقت کے لحاظ سے آگے ہونا، یہاں زمانی تقدم ہی مراد ہے اور وہ اس حدیث میں موجود ہے؛ کیوں کہ جب عورتوں کو یہ حکم ہوا کہ وہ انتظار کریں، تو خود بخود مردوں کو تقدم کا حکم ہوگیا کہ وہ سجدے سے اٹھنے میں عورتوں سے مقدم رہیں اور پہلے اٹھیں۔

یہ تو تقدم اور انتظار کے ذکر کی بات تھی، اب ذرا امام بخاری کے مقصد پر بھی غور کیا جائے، بخاری اس باب کو اس اختلافی مسئلے کی طرف لے گئے ہیں جس کا بیان ابھی مقصد ترجمہ کے ضمن میں تفصیلاً آیا، بخاری یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نماز پڑھنے والے کو کوئی باہر سے متنبہ کرے تو نمازی کے لیے اس پر عمل کرنا جائز ہے کوئی حرج نہیں، لیکن حدیث اس مقصود کو ثابت نہیں کرتی، حدیث سے مذکورہ غرض کا ثبوت اس پر موقوف ہے کہ یہ فرض کیا جائے کہ یہ اعلان نماز کے دوران ہوا، اور عورتوں سے یہ بات کسی نے نماز کے درمیان کہی، مگر ایک طرف تو یہ محض خیال اور مفروضہ ہوگا، جس کا ذکر حدیث میں نہیں، دوسری طرف یہ ظاہر حدیث کے خلاف بھی ہے؛ کیوں کہ جب صحابہ کی حالت معلوم تھی کہ ان کے پاس پورے کپڑے نہیں ہیں اور انہوں نے تہبند گردنوں سے باندھ رکھے ہیں، تو ایسی حالت میں تو قرین عقل یہ ہے کہ ایسا تنبیہی اعلان نماز کے شروع ہی میں کیا جائے اور خود حضور ﷺ یا آپ کی طرف سے کوئی شخص یہ اعلان کرے،

لہذا اگر بخاری کا یہ مسلک ہے تو حدیث سے اس کا ثبوت مشکل ہے، البتہ یہ الگ بات ہے کہ اس ترجمے کو قائم کرنا بایں معنی درست ہو جائے گا، یہ بھی ایک احتمال ہے کہ نماز کے دوران یہ حکم اور اعلان ہوا ہو، اور بخاری کی عادت ہے کہ وہ تراجم کبھی دو احتمالوں میں سے کسی ایک کو مدنظر رکھ کر بھی قائم کر دیتے ہیں، مگر حدیث فقہائے حنفیہ کے خلاف نہیں ہے، اور اس سے اس اختلافی مسئلے پر روشنی نہیں پڑتی۔

چنانچہ حافظ اسماعیلی نے یہاں باب کی مناسبت پر اعتراض کیا کہ حدیث سے مقصد ثابت نہیں ہوتا، کیوں اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ یہ حکم نماز کے دوران دیا گیا تھا، اور بظاہر اس کے خلاف سمجھ میں آتا ہے، کہ نماز سے پہلے ہی اس حکم سے مطلع کر دیا گیا ہوگا۔ حافظ ابن حجر نے بخاری کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ بخاری نے ترجمے میں اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ نماز کے دوران ہی یہ بات کہی جائے، انہوں نے ترجمے میں ایک عام بات کہی ہے کہ نماز پڑھنے والے سے ایسا کہا جائے تو وہ اس پر عمل کرے، اب ایسا خواہ دوران نماز کہا جائے، یا قبل از نماز۔ یہاں علامہ عینی نے حافظ اسماعیلی کے اعتراض اور ابن حجر کے جواب دونوں پر رد کیا ہے اور دونوں کو واہی اور کمزور قرار دیا ہے، عینی کا کہنا ہے کہ اسماعیلی کا یہ اعتراض بے بنیاد ہے کہ حدیث سے ترجمہ ثابت نہیں، کیوں کہ حدیث سے ترجمے کا ثبوت واضح ہے اور وہ اس طرح کہ حدیث میں "فقیل" کا لفظ ہے اور فاء تعقیب پر دلالت کرتی ہے، اور اس کا مطلب یہی ہے کہ اعلان دوران نماز ہو، تو حدیث سے ترجمہ ثابت ہو گیا۔ ابن حجر کے جواب پر یوں رد کیا ہے کہ ان کا یہ کہنا کہ بخاری نے اس غرض کی صراحت نہیں کی غلط ہے، بخاری نے صراحت کر رکھی ہے، چنانچہ ترجمے میں "للمصلي" کا لفظ دیا ہے، کہ نماز پڑھنے والے سے کہا جائے یعنی دوران نماز کہا جائے۔

علامہ عینی کی یہ بات احناف کے خلاف ہو گئی ہے، کیوں کہ عینی یہ فرما رہے ہیں کہ مذکورہ اعلان دوران نماز ہوا، در اصل یہاں علامہ عینی نے امام بخاری کے ترجمے کو ثابت کرنے کے لیے یہ فرمایا، شارح کا کمال یہی ہے کہ وہ مصنف کی مراد کی وضاحت کرے، یہاں علامہ نے اسی ذمے داری کو ادا کیا ہے اور بخاری کی بات کو بنا دیا ہے، رہی یہ بات کہ احناف کے مسلک کی مخالفت ہو گئی تو وہ کچھ مضبوط بات نہیں ہے، اس کا جواب آ گیا ہے اور ہم نے قرائن کی روشنی میں بتا دیا ہے کہ یہ اعلان نماز سے پہلے ہی ہوا تھا۔

اس حدیث میں ایک مصلحت کے لیے انتظار کا حکم دیا گیا اور عورتوں نے مردوں کے اٹھنے کا انتظار کیا، اس سے نماز میں کسی مصلحت سے قدرے انتظار کر لینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، جیسے امام کا رکوع میں یا قعدۂ اخیرہ میں مقتدی کا انتظار کرنا، تا کہ اسے وہ رکعت یا جماعت مل جائے، لیکن فقہاء نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ جس کا انتظار کیا وہ امام کے نزدیک متعین نہیں ہونا چاہیے، ورنہ اس کی ذاتی رعایت اور احترام کا پہلو بن جائے گا، جو نماز کے منافی ہے اور پھر یہ انتظار مکروہ ہوگا، ہاں ایسے ہی کسی کی آہٹ معلوم ہوئی اور بغیر پہچانے اس کی شرکت کا انتظار کر لیا تو کوئی حرج نہیں۔

[۱۵] بَابٌ لَا يَرُدُّ السَّلَامَ فِي الصَّلَاةِ

(۱۲۱۶) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: كُنْتُ أُسَلِّمُ عَلَى النَّبِيِّ - ﷺ - وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ، فَيَرُدُّ عَلَيَّ، فَلَمَّا رَجَعْنَا سَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ وَقَالَ: إِنَّ فِي الصَّلَاةِ لَشُغْلًا.

(گذشتہ:۱۱۹۹)

(۱۲۱۷) حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ شِنْظِيرٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ - رضي الله عنهما - قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ - ﷺ - فِي حَاجَةٍ لَهُ، فَانْطَلَقْتُ ثُمَّ رَجَعْتُ وَقَدْ قَضَيْتُهَا، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ - ﷺ - فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ، فَوَقَعَ فِي قَلْبِي مَا اللهُ أَعْلَمُ بِهِ، فَقُلْتُ فِي نَفْسِي: لَعَلَّ رَسُولَ اللهِ - ﷺ - وَجَدَ عَلَيَّ أَنِّي أَبْطَأْتُ عَلَيْهِ، ثُمَّ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ، فَوَقَعَ فِي قَلْبِي أَشَدُّ مِنَ الْمَرَّةِ الْأُولَى، ثُمَّ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ عَلَيَّ، فَقَالَ: إِنَّمَا مَنَعَنِي أَنْ أَرُدَّ عَلَيْكَ، أَنِّي كُنْتُ أُصَلِّي، وَكَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ مُتَوَجِّهًا إِلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ.

ترجمہ [باب] نماز میں سلام کا جواب نہیں دینا چاہیے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بیان کیا کہ میں پیغمبر ﷺ کو نماز میں سلام کرتا تھا، اور آپ جواب دیتے تھے، لیکن جب ہم (حبشہ سے) واپس لوٹے اور میں نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے جواب نہ دیا اور یہ فرمایا کہ نماز میں خاص مشغولیت ہوتی ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے اپنے کسی کام سے بھیجا تھا، میں گیا اور اس کام کو کر کے لوٹا، اب میں پیغمبر ﷺ کے پاس آیا اور آپ کو سلام کیا تو آپ نے مجھے جواب نہ دیا، اس پر میرے دل پر جو گذری اللہ ہی جانتا ہے، میں نے اپنے جی میں کہا کہ شاید رسول اللہ ﷺ اس وجہ سے مجھ پر ناراض ہو گئے کہ میں نے آپ کے پاس آنے میں تاخیر کی، میں نے پھر سلام کیا، آپ نے مجھے پھر کوئی جواب نہ دیا، اب کی بار میرے دل پر پہلی مرتبہ سے بھی زیادہ گرانی ہوئی، میں نے پھر آپ کو سلام کیا، اب آپ نے جواب دیا اور فرمایا: مجھے جواب دینے سے اس کے سوا کسی چیز نے نہیں روکا کہ میں نماز پڑھ رہا تھا، آپ ﷺ اپنی سواری پر تھے، آپ کا رخ قبلے کی بجائے کسی اور طرف تھا۔

مقصدِ ترجمہ یہ باب نماز میں سلام کا جواب دینے سے متعلق ہے، ابن بطال نے علماء کا اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ نماز میں سلام کا جواب زبان سے دینا جائز نہیں، مفسد نماز ہے، لیکن اشارے سے جواب دینے کے بارے میں علماء میں اختلاف ہے، احناف کے یہاں نماز میں سلام کا جواب کسی بھی طرح دینے کی گنجائش نہیں، پھر زبان سے جواب دینا مفسد ہے اور ہاتھ یا سر کے اشارے سے جواب دینا مکروہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل سے دو

طرح کی روایات منقول ہیں: بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے یہاں جواب بالاشارہ کی گنجائش ہے اور وہ اسے جائز کہتے ہیں اور بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی مکروہ کہتے ہیں، البتہ امام مالک نے اس مسئلے میں جمہور سے اختلاف کیا ہے، مدونہ میں ان کا جواب مذکور ہے، کسی نے ان سے دریافت کیا کہ نماز میں سلام کا جواب دیا جائے، یا نہ دیا جائے؟ تو آپ نے فرمایا: ''لیرد علیه بالإشارة'' یہ امر کا لفظ ہے اس لیے بعض مصنفین نے ان کی طرف وجوب کی نسبت کی ہے، یعنی جس طرح عام حالات میں سلام کا جواب دینا واجب ہے، امام مالک نماز میں بھی اسی طرح وجوب کے قائل ہیں اور بعض حضرات نے ان کی طرف استحباب کا قول نقل کیا ہے۔

نماز میں خطاب مع الغیر حالت نماز کے منافی ہے، نمازی اللہ کے ساتھ مشغول ہوتا ہے، اس حال میں کسی سے مخاطب ہونا خطاب مع اللہ میں خلل انداز ہے؛ اس لیے جواب کسی بھی طرح ہو وہ شغل نماز کے منافی ہے اور نماز میں اس کی گنجائش نہیں۔ اس باب میں دو روایتیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی طرح کا جواب جائز نہیں ہے؛ جیسا کہ ابھی معلوم ہوگا۔

جن حضرات نے جواب بالاشارہ کی بات کہی ہے ان کے سامنے چند حدیثیں ہیں جن میں اشارے کا ذکر ہے، ایک حدیث ابن عمر سے مروی ہے کہ آپ ﷺ قبا تشریف لے گئے، لوگ ملنے کے لیے آنے لگے، آپ نماز میں تھے لوگ آتے تھے اور سلام کرتے جاتے تھے، آپ ان کی طرف اشارہ فرماتے تھے ''فأشار إليهم بيده'' اسی طرح ابن ابی شیبہ کی روایت میں: ''فأوما وأشار برأسه'' کا اضافہ ہے، کہ آپ نے سر سے اشارہ فرمایا۔

لیکن یہاں اس اشارے کو سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی، یہ اشارہ سلام کے جواب کے لیے نہیں تھا؛ بلکہ یہ اشارہ سلام سے منع کرنے اور کلام سے روکنے کے لیے تھا اور یہ معلوم ہے کہ حاجت پر ہاتھ یا سر کا اشارہ جائز ہے اور کلام وغیرہ سے منع کرنا حاجت ہے، سلام کا جواب دینا حاجت نہیں، اس کی مزید وضاحت ابھی آئے گی۔

پھر ایک سوال یہ ہے کہ نمازی کو سلام کرنا کیسا ہے؟ اب جو حضرات نماز میں جواب کو جائز، واجب یا مستحب کہتے ہیں ان کے یہاں نمازی کو سلام کرنا بھی جائز ہوگا، احناف چوں کہ جواب دینے کو منع کرتے ہیں اس لیے ان کے یہاں سلام کرنا بھی جائز نہیں، کیوں کہ جب جواب دینا ممنوع ہے تو سلام کرنے کی گنجائش کیسے ہو سکتی ہے؟

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احناف کی طرح امام بخاری کا رجحان بھی یہی ہے کہ نماز میں کسی بھی طرح کا جواب دینا جائز نہیں؛ نہ زبانی وقولی اور نہ اشارے سے، چنانچہ بخاری نے ترجمے میں کوئی قید نہیں لگائی اور عام رکھا، ورنہ بخاری کی عادت یہ ہے کہ اپنے مسلک اور رائے کے مطابق ترجمے میں قید کا اضافہ کر دیتے ہیں۔

تشریح حدیث اول یہ حدیث حضرت ابن مسعود کی ہے، مکہ مکرمہ کے دور میں اور مدینے کے ابتدائی دور میں صحابہ نماز میں باتیں کرتے تھے، بعد میں بات سے منع کر دیا گیا، اس دوران ابن مسعود حبشہ میں

رہے اور اس تبدیلی سے واقف نہ ہوئے، پھر جب آپ حبشے سے مدینہ آئے تو یہ واقعہ ہوا۔ یہ حدیث اس سے قبل بھی گذری، حضور نماز میں تھے، انہوں نے آپ کو سلام کیا، آپ نے جواب نہ دیا، اور نماز سے فارغ ہو کر یہ فرمایا کہ نماز میں ایک مستقل اور مسلسل مشغولیت ہے اور توجہ اللہ کی طرف ہوتی ہے اس میں کلام کا موقعہ نہیں ہے، یہاں آپ نے جواب نہیں دیا؛ نہ ہاتھ یا سر کے اشارے سے اور نہ زبان سے اور بعد میں جواب نہ دینے کی وجہ بھی بیان کردی، اس سے وضاحت ہوئی کہ نماز میں کسی بھی طرح جواب نہیں دینا چاہیے۔

تشریح حدیث دوم دوسری روایت میں حضرت جابر بن عبد اللہ کا قصہ ہے ان کے ساتھ غزوۂ بنی المصطلق کے موقعے پر یہ پیش آیا کہ حضور ﷺ نے انہیں کسی کام سے بھیجا، وہ کام کر کے آگئے اور غالبا کچھ دیر ہوگئی تھی، واپس ہوئے تو حضور ﷺ اپنی سواری پر تھے اور نفل نماز میں مشغول تھے، سواری پر ہونے کی وجہ سے حضرت جابر کو نماز میں ہونا معلوم نہ ہوا اور انہوں نے سلام کیا، حضور ﷺ نے جواب نہ دیا، ان کو بڑا صدمہ ہوا اور دل میں طرح طرح کے خیالات آئے، یہ عشق ومحبت کا تقاضہ ہے، جہاں عشق ہوتا ہے وہاں معمولی بات پر بھی ہزار گمان ہجوم کرتے ہیں، انہوں نے دوبارہ سلام کیا اس بار بھی جواب نہ ملا، تو اب پہلے سے کہیں زیادہ صدمہ ہوا اور جو خیالات گذر رہے تھے ان کو تقویت مل گئی، حضرت جابر یہ بھی سوچ رہے تھے کہ شاید حضور ﷺ کے کام میں مجھ سے تاخیر ہوگئی، اس لیے آپ ناراض ہوگئے، خیر جب تیسری بار سلام کیا تو حضور ﷺ نے جواب دیا اور وضاحت کردی کہ جواب سے مانع صرف یہ بات تھی کہ میں نماز میں تھا، آپ ﷺ کی یہ وضاحت بتاتی ہے کہ کسی بھی طرح کا جواب نماز میں جائز نہیں، کیوں کہ اگر جائز ہوتا تو آپ ایسا کرتے، اور جن طرق میں ہاتھ یا سر کا اشارہ ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ وہ اشارہ کلام سے روکنے اور خاموش رہنے کے لیے کیا تھا، سلام کا جواب دینے کے لیے نہیں، اور ایسے اشارے کی گنجائش ہے، جواب والے اشارے کو مکروہ کہا گیا ہے، ہر اشارے کو نہیں، پھر اگر وہ اشارہ جواب کے لیے ہوتا تو نماز کے بعد حضور ﷺ حضرت جابر سے یہ کہتے کہ میں تو جواب دے چکا تھا، تم پریشان کیوں ہوئے؟ اور وساوس میں مبتلا کیوں ہوئے؟ آپ نے یہ نہ فرمایا بلکہ جواب نہ دینے کی توجیہ کی؛ یہ صاف دلیل ہے اس بات کی کہ اگر وہ روایتیں بھی لی جائیں جن میں اشارے کا ذکر ہے، تو بھی جواب کے لیے اشارے کا ثبوت نہیں ہوتا؛ ہاں کسی حاجت پر اشارے کا ثبوت ہوتا ہے جس میں اختلاف نہیں۔

[۱۶] بَابُ رَفْعِ الْأَيْدِي فِي الصَّلَاةِ لِأَمْرٍ يَنْزِلُ بِهِ

(۱۲۱۸) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ - رضي الله عنه - قَالَ: بَلَغَ رَسُولَ اللهِ - ﷺ - أَنَّ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ بِقُبَاءَ كَانَ بَيْنَهُمْ شَيْءٌ، فَخَرَجَ يُصْلِحُ بَيْنَهُمْ فِي أُنَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَحُبِسَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - وَحَانَتِ

الصَّلَاةُ، فَجَاءَ بِلَالٌ إِلَى أَبِي بَكْرٍ - رضي الله عنهما - فَقَالَ: يَا أَبَا بَكْرٍ! إِنَّ رَسُولَ اللهِ - ﷺ - قَدْ حُبِسَ وَقَدْ حَانَتِ الصَّلَاةُ، فَهَلْ لَكَ أَنْ تَؤُمَّ النَّاسَ؟ قَالَ: نَعَمْ إِنْ شِئْتَ. فَأَقَامَ بِلَالٌ الصَّلَاةَ، وَتَقَدَّمَ أَبُو بَكْرٍ - رضي الله عنه - فَكَبَّرَ لِلنَّاسِ، وَجَاءَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - يَمْشِي فِي الصُّفُوفِ يَشُقُّهَا شَقًّا، حَتَّى قَامَ فِي الصَّفِّ، فَأَخَذَ النَّاسُ فِي التَّصْفِيحِ، قَالَ سَهْلٌ: التَّصْفِيحُ هُوَ التَّصْفِيقُ. قَالَ: وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ - رضي الله عنه - لَا يَلْتَفِتُ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمَّا أَكْثَرَ النَّاسُ الْتَفَتَ فَإِذَا رَسُولُ اللهِ - ﷺ - فَأَشَارَ إِلَيْهِ، يَأْمُرُهُ أَنْ يُصَلِّيَ، فَرَفَعَ أَبُو بَكْرٍ - رضي الله عنه - يَدَهُ، فَحَمِدَ اللهَ، ثُمَّ رَجَعَ الْقَهْقَرَى وَرَاءَهُ حَتَّى قَامَ فِي الصَّفِّ، وَتَقَدَّمَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - فَصَلَّى لِلنَّاسِ، فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَا بَالُكُمْ حِينَ نَابَكُمْ شَيْءٌ فِي الصَّلَاةِ أَخَذْتُمْ بِالتَّصْفِيحِ، إِنَّمَا التَّصْفِيحُ لِلنِّسَاءِ، مَنْ نَابَهُ شَيْءٌ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَقُلْ: سُبْحَانَ اللهِ. ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ - رضي الله عنه - فَقَالَ: يَا أَبَا بَكْرٍ! مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ لِلنَّاسِ حِينَ أَشَرْتُ إِلَيْكَ؟ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: مَا كَانَ لِابْنِ أَبِي قُحَافَةَ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ - ﷺ -.

(گذشتہ: ۶۸۴، ۱۲۰۱، ۱۲۰۴)

ترجمہ [باب] نماز میں کسی معاملے کے پیش آنے کی وجہ سے ہاتھوں کو اٹھانا۔ حضرت سہل بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کو یہ خبر پہنچی کہ قباء میں بنو عمرو بن عوف کے درمیان کچھ اختلاف ہوگیا، آپ اپنے اصحاب میں سے کچھ لوگوں کو ساتھ لیکر ان میں صلح کرانے کے لیے تشریف لے گئے، حضور ﷺ کو وہاں رکنا پڑا اور اس اثناء میں نماز کا وقت ہوگیا، حضرت بلالؓ حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا کہ پیغمبر ﷺ تو آ نہیں سکے، کیا آپ لوگوں کی امامت فرمائیں گے؟ ابوبکرؓ نے جواب دیا کہ اگر تم چاہو تو ٹھیک ہے، تو حضرت بلال نے اقامت کہی اور حضرت ابوبکر آگے بڑھے اور تکبیر کہی، اسی دوران پیغمبر ﷺ صفوں میں چلتے ہوئے اور صفوں کو چیرتے ہوئے تشریف لائے، یہاں تک کہ صف میں کھڑے ہوگئے، لوگوں نے تصفیح (تالی بجانا) شروع کی، حضرت سہل نے (تلامذہ سے) کہا تصفیح تصفیق (تالی بجانا) ہی ہے، ابوبکرؓ اپنی نماز میں ادھر ادھر متوجہ نہیں ہوتے تھے، لیکن جب لوگوں نے زیادہ تالیاں بجائیں تو متوجہ ہوئے، اب دیکھا کہ حضور ﷺ صف میں موجود ہیں، حضور ﷺ نے اشارہ کیا اور نماز پڑھاتے رہنے کا حکم دیا، مگر ابوبکر نے اپنے ہاتھ اٹھائے اور اللہ کی تعریف کی، اور الٹے پاؤں پیچھے کی طرف لوٹے یہاں تک کہ صف میں کھڑے ہوگئے، اور پیغمبر ﷺ آگے بڑھے اور نماز پڑھائی، نماز سے فارغ ہوکر لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: لوگو! تمہیں کیا ہوگیا؟ جب نماز میں ایک چیز پیش آئی تو تم نے تالی بجانی شروع کردی! تالی بجانا تو عورتوں کے

لیے ہے، جسے نماز میں کچھ پیش آجائے اسے سبحان اللہ کہنا چاہیے، اس کے بعد آپ ابو بکر کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ لوگوں کو نماز پڑھانے سے تمہیں کس چیز نے روکا جب میں نے تمہیں اس کا اشارہ کیا؟ ابو بکر نے عرض کیا کہ ابو قحافہ کے بیٹے کے لیے مناسب نہیں تھا کہ اللہ کے رسول کے ہوتے ہوئے نماز پڑھائے۔

مقصد ترجمہ نماز کے شروع میں تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں اور یہ بالا جماع مسنون ہے، پھر رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے بھی بعض ائمہ کے نزدیک ہاتھ اٹھانا سنت ہے، اور حنفیہ اس کے قائل نہیں، اس سے الگ ایک بات یہ ہے کہ نماز میں کسی چیز کے پیش آجانے پر ہاتھ اٹھانا کیسا ہے؟ اس پر روشنی ڈالنے کے لیے بخاری نے یہ باب باندھا ہے، بخاری نے جو حدیث پیش کی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کے جواز کے قائل ہیں، ائمہ ثلاثہ کے یہاں بھی اس کی گنجائش ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہاتھوں کا اٹھانا خشوع وخضوع کی علامت ہے، اور نماز میں زیادہ سے زیادہ خشوع وخضوع مطلوب ہے اس لیے اس طرح ہاتھ اٹھانا نماز سے مناسبت رکھتا ہے۔

احناف اس کے قائل نہیں، نماز میں کوئی بات پیش آجائے تو اس کے لیے قاعدہ بتا دیا گیا کہ مرد سبحان اللہ کہیں اور عورتیں تالی بجائیں، ہاتھ اٹھانے کا نماز میں پیش آنے والے واقعے سے تعلق نہیں، پھر جواز کے قائلین کی یہ بات کہ ہاتھ اٹھانا خشوع کا عمل ہے اور اس بناء پر جائز ہونا چاہیے ہر طرح سے کمزور ہے، اولاً تو یہی محل کلام ہے کہ ہاتھ اٹھانا خشوع کا فعل ہے اور رفع یدین سے خشوع میں اضافہ ہوتا ہے؛ کیوں کہ خشوع کی مناسبت تو سکون سے ہے، نہ کہ حرکت سے نماز کے لیے جو قوموا للہ قانتین فرمایا گیا ہے اس میں قنوت سے خشوع مراد لیا گیا ہے اور اس کا نماز میں حکم ہے، اس لیے ہاتھ اٹھانا کوئی خشوع کا فعل نہیں، خود نماز کے شروع میں رفع یدین کی مشروعیت خشوع کی وجہ سے نہیں، وہ تو نماز کا آغاز ہے، بلکہ علما وہاں اس کی حکمت بھی دوسری بتاتے ہیں، اور وہ یہ کہ رفع یدین میں دیگر معبودان باطلہ سے اظہار براءت کا اشارہ ہے اور اس مقصد کے لیے یہ رفع یدین کیا جاتا ہے، اور پھر اگر یہ مان لیا جائے کہ رفع یدین میں خشوع کا پہلو ہے، تو بھی یہ استدلال درست نہ ہوگا؛ کیوں کہ اعمال کی مشروعیت کا تعلق اصولی دلائل سے ہوتا ہے، نہ کہ کسی حکمت اور مصلحت سے؛ ورنہ اس کا تقاضا تو پھر یہ ہوگا کہ جو عمل بھی خشوع وخضوع کے مناسب ہو وہ نماز میں مشروع ہو جائے، حالاں کہ ایسا عموم کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے، اس لیے ہاتھ اٹھانا اس بنیاد پر مشروع نہیں ہوسکتا۔

تشریح حدیث یہ حدیث "ابواب العمل" کے شروع میں "باب ما یجوز من التسبیح والحمد فی الصلاۃ للرجال" میں گذری، وہاں اس کی تشریح بھی آئی، اس میں حضرت ابو بکر نے جب آپ کو دیکھ لیا تو پیچھے ہٹے، حضور نے اشارہ کیا کہ نماز پڑھاتے رہو، یہ سن کر ابو بکر نے دونوں ہاتھ اٹھائے اور پیچھے آگئے، ترجمے کا تعلق اسی حصے سے ہے، اس میں ایک امر نازل پر ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے۔

یہاں صرف اتنا ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ابوبکر سے اجازت کے باوجود نماز نہ پڑھانے کے بارے میں سوال کیا، لیکن مسند احمد کی روایت میں ایک سوال اور ہے، دراصل حضور نے ابوبکر سے ہاتھ اٹھانے کی وجہ بھی دریافت کی تھی جس کا یہاں ذکر نہیں اور ابوبکر نے یہ جواب دیا کہ آپ نے جو مجھے یہ عزت دی اور نماز پڑھانے کے لیے حکم دیا اس نعمت پر اللہ کا شکر ادا کرنے کے لیے ہاتھ اٹھائے " قال لأبي بكر: لم رفعت يديک؟ "قال: رفعت يدي لأني حمدت الله على مارأيت منک" حضور ﷺ کا یہ سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز میں اس طرح ہاتھ اٹھانا مناسب نہیں تھا اور یہ کہ حضرت ابوبکر نے ہاتھ اٹھا کر کوئی مستحسن کام نہیں کیا تھا، ورنہ یہ سوال نہ کیا جاتا، پھر اگر چہ آپ نے نکیر نہ فرمائی؛ لیکن آپ نے اسے عمل قلیل ہونے کی وجہ سے افعال نماز کے خلاف ضرور سمجھا اور اسی لیے سوال کیا۔

[۱۷] بَابُ الْخَصْرِ فِي الصَّلَاةِ

(۱۲۱۹) حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قَالَ: نُهِيَ عَنِ الْخَصْرِ فِي الصَّلَاةِ. وَقَالَ هِشَامٌ وَأَبُو هِلَالٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ - ﷺ -. (آئندہ:۱۲۲۰)

(۱۲۲۰) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قَالَ: نُهِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ مُخْتَصِرًا. (گذشتہ:۱۲۱۹)

ترجمہ [باب] نماز میں کوکھ پر ہاتھ رکھنا کیسا ہے؟ حضرت ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ نماز میں کوکھ پر ہاتھ رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔ ہشام اور ابو ہلال نے بواسطہ ابن سیرین حضرت ابوہریرہ سے مرفوع ہونے کی تصریح کی ہے۔ حضرت ابوہریرہ نے فرمایا کہ اس سے منع کیا گیا ہے کہ انسان کوکھ پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھے۔

مقصدِ ترجمہ نماز میں کونسے کام جائز ہیں اور کونسے ناجائز؟ اس سے متعلق ابواب کا سلسلہ جاری ہے، یہاں بھی ایک کام کا بیان ہے، "خاصرة" کوکھ کو کہتے ہیں اور "خصر" کے معنی ہیں کوکھ پر ہاتھ رکھنا، یہاں نماز میں کوکھ پر ہاتھ رکھنے کو بیان کرنا چاہتے ہیں، کوکھ پر ہاتھ رکھنے کا ذکر بہت سی احادیث میں آیا ہے اور ان احادیث میں اس سے منع فرمایا گیا ہے، لہٰذا نماز میں کوکھ پر ہاتھ نہیں رکھنا چاہیے، کوکھ پر ہاتھ رکھنا تمام ائمہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اہل ظاہر احادیث کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے اس عمل کو مکروہ کے بجائے حرام کہتے ہیں، مگر یہ رائے افراط اور تشدید پر مبنی ہے، کیوں کہ ہر نہی حرمت کے لیے نہیں ہوتی اور پھر اگر اسے حرام کہیں تو پھر یہ بھی کہنا ہوگا کہ کوکھ پر ہاتھ رکھنے سے نماز فاسد ہوجائے گی اور اس کے قائل وہ بھی نہیں ہیں، وہ بھی اسے مفسد نماز نہیں کہتے۔

تشریح احادیث یہاں حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے، بخاری نے اس روایت کی دو سندیں دی ہیں اور تیسرے طریق کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، اس حدیث میں ابن سیرین کے شاگردوں میں دو باتوں میں

میں اختلاف ہے، ایک اختلاف تو یہ ہے کہ بعض شاگردوں نے اسے صراحتاً مرفوع بیان کیا ہے، اور ''نھی النبي'' یا ''نھی رسول اللہ'' کی صراحت کی ہے؛ جبکہ بعض نے رفع کی صراحت نہیں کی، اور ''نُھِيَ'' مجہول کے صیغے سے روایت کی، اگر چہ حقیقتاً وہ بھی مرفوع ہی ہے، کیوں کہ ''ناھي'' حضور ﷺ ہی ہیں، مگر اس میں رفع کی صراحت نہیں ہے، یہاں بخاری نے تین طرق دیے ہیں ان میں ابن سیرین کے تین شاگردوں کا ذکر ہے ایوب سختیانی، ہشام اور ابو ہلال، ایوب سختیانی نے اور ایک طریق میں ہشام نے مجہول کے لفظ سے روایت کی پہلی اور تیسری حدیث میں ایسا ہی ہے، پھر درمیان میں ایک منقطع طریق اور ہے جس میں ابن سیرین کے دو شاگردوں نے رفع کی صراحت کی ان میں ایک ابو ہلال اور دوسرے وہی تیسرے طریق والے ہشام ہیں، ہشام کے طریق سے مسلم اور ترمذی میں بھی یہ روایت رفع کی صراحت کے ساتھ ہے، تو گویا ہشام نے دونوں طرح روایت کی، صراحتاً مرفوع بھی اور مجہول کے لفظ سے بھی، اس پر بعض محدثین اور شراح کو کچھ کمزوری کا شبہ ہوا، مگر واقعہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ہشام نے اپنے استاذ ابن سیرین سے اس حدیث کو دونوں طرح سنا ہے، یہ بات امام دارقطنی کے ایک بیان سے بالکل صاف ہو جاتی ہے، یہ معاملہ کسی نے دارقطنی کے سامنے پیش کیا، تو انہوں نے جواب دیا کہ بات یہ ہے کہ محمد ابن سیرین کے یہاں تقوی، احتیاط اور تورع بہت تھا، اس لیے حسب موقعہ اور طبیعت کے نشاط کے مطابق کبھی رفع کی صراحت کرتے تھے اور کبھی صراحت نہیں کرتے تھے۔

دوسرا اختلاف لفظ کے بارے میں ہے روایت میں پانچ طرح کے الفاظ آئے ہیں، خود یہاں دو لفظ ہیں ایک ''خصر'' دوسرا ''مُخْتَصِرًا'' دیگر طرق میں تین الفاظ اور آئے ہیں: ''اختصار''، ''مخصراً'' اور ''متخصرا''، پھر ''خصر''، ''مخصراً'' اور ''متخصرا''، کی تشریح تو تقریباً متعین ہے یعنی کوکھ پر ہاتھ رکھنا، لیکن ''اختصار'' اور ''مختصراً'' کے لفظ سے بعض شراح کو ایک دوسرے معنی کا بھی اشتباہ ہوا اور انہوں نے اسے اختصار کے مشہور معنی میں لے لیا، یعنی کسی کام کو مختصر اور کم کرنا اور یہ تشریح کی کہ یہاں نماز کو مسنون مقدار سے کم کرنے کو منع کیا گیا ہے، مثلاً چھوٹی تین آیتوں سے بھی کم پڑھنا، یا ارکان وافعال کی ادائیگی میں اطمینان سے کام نہ لینا، تعدیل کے بغیر نماز پڑھنا یا نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت کو چھوڑنا۔ یہ اشتباہ اس روایت کی وجہ سے پیدا ہوا جس میں ''اختصار'' کا لفظ ہے، ایوب سختیانی سے کسی نے اس بابت دریافت کیا، اور کہا کہ ہشام تو ابن سیرین سے اختصار کا لفظ روایت کرتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ہمارے استاذ ابن سیرین نے ''التخصر'' کہا ہے۔ تو گویا ہشام نے روایت بالمعنی کی اور ''التخصر'' کو ''الاختصار'' کر دیا۔ کچھ لوگوں نے اسے ''مخصرة'' سے لیا ہے ''مخصرة'' کے معنی ہیں عصا اور سہارے کی لکڑی، اس صورت میں مراد یہ ہوگی عصا پر ٹیک لگا کر نماز پڑھنا ممنوع ہے، مگر جمہور کی رائے یہی ہے کہ یہاں کوکھ پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔

کوکھ پر ہاتھ رکھنے کی ممانعت کی حکمت اس ممانعت کی بہت سی حکمتیں اور اسباب بیان کیے گئے ہیں، حضرت عائشہ سے بخاری ہی میں بنی اسرائیل کے ذکر میں اس کی وجہ یہودیوں کا طریقہ ہونا بتایا گیا ہے، ایک وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یہ اہل جہنم کا فعل ہے یہ روایت ابن ابی شیبہ میں ہے، کیوں کہ جہنم میں وہ راحت حاصل کرنے کے لیے ایسا کریں گے، ایک وجہ یہ ہے کہ ابلیس زمین پر اسی ہیئت میں اترا تھا، یہ بھی ابن ابی شیبہ کی روایت ہے، اسی طرح کچھ لوگوں نے یہ وجہ بتائی ہے کہ گانے اور ناچنے والوں کا یہ بہت خاص طریقہ ہے کہ وہ کوکھ پر ہاتھ رکھتے ہیں، چنانچہ کوئی ناچ کوکھ پر ہاتھ رکھے بغیر نہیں ہوتا، کچھ لوگوں نے وجہ یہ بتائی ہے کہ یہ متکبرین کا فعل ہے۔ علامہ ابن حجر نے بہت اچھی بات فرمائی کہ یہ متعدد وجوہ ہیں مگر ان میں باہم منافات نہیں، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کراہت میں ان سب کو دخل ہو۔ مگر ان میں سادہ بات یہ ہے کہ نماز میں تمام ہیئتوں کے احکام متعین ہیں اور یہ بتادیا گیا ہے کہ کون سے رکن میں اور کس حال میں اعضاء کہاں رکھنے ہیں اور ہاتھ اور نگاہ کے بارے میں تو تفصیل سے بتایا گیا ہے، اب اس کے خلاف کرنا مسنون طریقے کے خلاف ہوگا اور مکروہ ہوگا، قیام کی حالت میں بھی یہ بتادیا گیا ہے کہ ہاتھ کس جگہ رکھنے ہیں؟ اور کس طرح رکھنے ہیں؟ اب کوکھ پر ہاتھ رکھنا اس کے خلاف ہے، لہذا یہ طریقہ مکروہ ہوگا۔

[۱۸] بَابُ تَفَكُّرِ الرَّجُلِ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ

وَقَالَ عُمَرُ – رضي الله عنه – إِنِّي لَأُجَهِّزُ جَيْشِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ.

(۱۲۲۱) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، حَدَّثَنَا رَوْحٌ، حَدَّثَنَا عُمَرُ – هُوَ ابْنُ سَعِيدٍ – قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ – رضي الله عنه – قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ – ﷺ – الْعَصْرَ، فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ سَرِيعًا ثُمَّ دَخَلَ عَلَى بَعْضِ نِسَائِهِ، ثُمَّ خَرَجَ وَرَأَى مَا فِي وُجُوهِ الْقَوْمِ مِنْ تَعَجُّبِهِمْ لِسُرْعَتِهِ، فَقَالَ: ذَكَرْتُ وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ تِبْرًا عِنْدَنَا، فَكَرِهْتُ أَنْ يُمْسِيَ أَوْ يَبِيتَ عِنْدَنَا فَأَمَرْتُ بِقِسْمَتِهِ. (گذشتہ:۸۵۱)

(۱۲۲۲) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ جَعْفَرٍ، عَنِ الْأَعْرَجِ، قَالَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ – رضي الله عنه – قَالَ رَسُولُ اللهِ – ﷺ –: إِذَا أُذِّنَ بِالصَّلَاةِ أَدْبَرَ الشَّيْطَانُ لَهُ ضُرَاطٌ، حَتَّى لَا يَسْمَعَ التَّأْذِينَ، فَإِذَا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ أَقْبَلَ، فَإِذَا ثُوِّبَ أَدْبَرَ، فَإِذَا سَكَتَ أَقْبَلَ، فَلَا يَزَالُ بِالْمَرْءِ يَقُولُ لَهُ: اذْكُرْ مَا لَمْ يَكُنْ يَذْكُرُ حَتَّى لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى. قَالَ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: إِذَا فَعَلَ أَحَدُكُمْ ذَلِكَ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ قَاعِدٌ. وَسَمِعَهُ أَبُو سَلَمَةَ مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ – رضي الله عنه –. (گذشتہ:۶۰۸)

(۱۲۲۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ، قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُوهُرَيْرَةَ - رضي الله عنه -: يَقُولُ النَّاسُ: أَكْثَرَ أَبُوهُرَيْرَةَ، فَلَقِيتُ رَجُلًا فَقُلْتُ: بِمَ قَرَأَ رَسُولُ اللهِ - صلى الله عليه وسلم - الْبَارِحَةَ؟ فَقَالَ: لَاأَدْرِي، فَقُلْتُ: لَم تَشْهَدْهَا؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: لٰكِنْ أَنَا أَدْرِي، قَرَأَ سُورَةَ كَذَا وَكَذَا.

ترجمہ [باب] آدمی کا نماز میں کوئی بات سوچنا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نماز میں اپنے لشکر کی تیاری پر غور کرتا ہوں۔ عقبہ بن حارث نے بیان کیا کہ میں نے (ایک مرتبہ) پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عصر کی نماز پڑھی، آپ سلام پھیر کر جلدی سے کھڑے ہوئے اور اپنی ایک بی بی کے گھر میں داخل ہوئے، پھر گھر سے باہر آئے اور لوگوں کے چہروں پر وہ تعجب ملاحظہ فرمایا جو آپ کی عجلت کی وجہ سے ہوا تھا، تو فرمایا کہ مجھے نماز میں سونے کا وہ ٹکڑا یاد آ گیا تھا جو ہمارے پاس ہے، تو مجھے یہ ناپسند ہوا کہ وہ شام کو یا رات کو ہمارے پاس رہے، اس لیے میں نے اسے تقسیم کرنے کو کہہ دیا۔

حضرت ابو ہریرہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز کے لیے اذان دی جاتی ہے تو شیطان گوز مارتا ہوا پیٹھ پھیر کر بھاگتا ہے، تاکہ اذان نہ سنے، جب مؤذن خاموش ہوتا ہے تو چلا آتا ہے، پھر جب مؤذن تکبیر کہتا ہے تو منہ پھیر کر چلدیتا ہے، پھر جب مؤذن خاموش ہوتا ہے تو آجاتا ہے، اب مسلسل آدمی کے ساتھ رہتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ یاد کر، ایسی باتیں یاد دلاتا ہے جو اسے یاد نہ تھیں، (نوبت یہ ہوتی ہے کہ) اسے یہ بھی خیال نہیں رہتا کہ کتنی رکعت پڑھیں، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے کہا کہ تم میں سے اگر کسی کو یہ حالت پیش آئے تو اس کو چاہیے کہ بیٹھے بیٹھے دو سجدے کرے، یہ بات ابوسلمہ نے حضرت ابو ہریرہ سے سنی۔

ابو ہریرہ نے بیان کیا کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابو ہریرہ حدیثیں بہت بیان کرتا ہے، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ میں نے ایک شخص سے ملاقات پر یہ دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کل رات نماز میں کیا پڑھا؟ اس نے جواب دیا کہ مجھے معلوم نہیں، میں نے کہا کہ کیا تم نماز میں نہ تھے؟ اس نے کہا کہ کیوں نہیں! میں نے بتایا کہ میں البتہ جانتا ہوں، آپ نے فلاں فلاں سورت پڑھی۔

مقصد ترجمہ اور بخاری کی رائے یہ باب "أبواب العمل في الصلاة" کا آخری باب ہے، اب تک زبان اور دیگر اعضائے ظاہر سے کیے جانے والے اعمال کے متعدد ابواب آئے، یہ آخری باب قلبی یا ذہنی عمل سے متعلق ہے، اس باب میں نماز پڑھتے پڑھتے سوچنے اور فکر و خیال کرنے کا بیان ہے، اس باب کے تحت امام بخاری نے ایک موقوف روایت دی ہے اور تین مرفوع احادیث اور ایک دیگر مرفوع حدیث کا اشارہ، ان سب حدیثوں پر غور کرنے سے بخاری کا یہ مقصد معلوم ہوتا ہے کہ وہ نماز میں تفکر کے معاملے میں دینی اور دنیاوی غور کا فرق کرنا چاہتے ہیں، یعنی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نماز میں خیالات کا آنا تو بہت کثرت سے ہوتا ہے، لیکن ہر خیال مذموم

اور قبیح نہیں اور نماز کے لیے نقصان دہ نہیں، بلکہ بعض خیالات مذموم ہیں اور بعض محمود، حضرت عمر کے بارے میں روایت دی کہ وہ باقاعدہ تفکیر اور سوچ بچار فرماتے تھے، حضور ﷺ کا ایک واقعہ بیان کیا جس میں یہ ہے کہ نماز میں آپ کا ایک دینی امر کی طرف خیال گیا، اسی کے ساتھ دو حدیثیں ایسی دیں جن سے خیال کی قباحت اور اس کا شیطان کی طرف سے ہونا بتایا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ بعض خیالات محمود ہیں اور اور نماز میں ان کی گنجائش ہے اور وہ ایسے خیالات ہیں جن کا تعلق دین، امر آخرت اور عبادت سے ہے، اور بعض خیالات مذموم ہیں جو کہ دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔

بخاری کی رائے کا جائزہ یہ تو بخاری کا عندیہ ہوا لیکن یہاں اس معاملے پر غور کرنیکی ضرورت ہے اور غور کرنے کے بعد اور دیگر احادیث اور نماز کی شان اور حالت پر نظر کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ تھوڑی مختلف ہے، اس میں اور اس بیان کردہ رجحان میں قدرے فرق ہے، اگرچہ تمام متعلقہ حدیثوں سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے، اس کا بیان یہ ہے کہ نماز کی شان یہ ہے کہ اس میں غیر متعلق خیال کسی بھی طرح کا نہیں ہونا چاہیے، یہ نماز میں اصل ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعود کے سلام والے واقعے میں مذکور ہوا کہ آپ نے جواب نہیں دیا اور جواب نہ دینے کی وجہ میں ایک جامع جملہ ارشاد فرمایا کہ نماز میں ایک خاص قسم کی اور مسلسل نوعیت کی مصروفیت اور مشغولیت ہوتی ہے، آپ کا مقصد یہ ہے کہ سلام کا جواب بھی اگرچہ ایک دینی امر ہے اور کار ثواب اور اطاعت خداوندی ہے اور بہت سے نیک پہلو رکھتا ہے، لیکن نماز ایک ایسی چیز ہے جس میں ایسی مشغولیت ہوتی ہے جو دوسری مشغولیات سے مانع ہے، خواہ وہ کتنی ہی محمود اور اچھی ہو، بس نماز اس کا موقع نہیں ہے، چنانچہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کسی بھی طرح کی مشغولیت نہیں ہونی چاہیے، اور اسی لیے صوفیا کے یہاں طالبین کو یہ تعلیم کی جاتی ہے کہ جو اشغال ان کو ہمہ وقت کرنے کے لیے دیے گئے ہے اور جن سے مقصود یہ ہے کہ ہر وقت خدا کی نسبت اور حضوری و یادداشت حاصل ہو جائے، نماز میں یہ شغل بند کر دیں اور اس کی طرف قطعاً توجہ نہ دیں بلکہ صرف نماز کے اعمال کی طرف متوجہ رہیں، ایسا اسی لیے ہے کہ نماز خود مستقل اور الگ شغل رکھتی ہے اس میں دیگر اشغال کی گنجائش نہیں ہے۔

مناسب تقسیم اس لیے یہ کہنا تو سمجھ میں نہیں آتا کہ نماز سے غیر متعلق دینی تفکر نماز میں جائز ہو اور دنیاوی ناجائز، لیکن یہاں حضرت عمر کے واقعے میں اور حضور ﷺ کے واقعے میں تفکر کا ثبوت بھی ہے اس لیے کہا جائے گا، کہ تفکر کی دو قسمیں ہیں اختیاری اور غیر اختیاری، اگر دنیا سے متعلق ہو اور اختیاری ہو تو اس کی گنجائش نہیں ایسا نہیں کرنا چاہیے، اور اگر دینی تفکر ہے تو بھی اختیار سے ایسا نہیں کرنا چاہیے، نماز کی الگ مشغولیت ہے جو ایسا کرنے سے مانع ہے، ہاں بعض حالات اس سے مستثنیٰ ہوتے ہیں، جیسے حضرت عمر امر جہاد میں خاص حالات کی وجہ سے بہت مشغول ہوتے تھے، تو کبھی ایسا بھی ہو گیا ہوگا اور اگر غیر اختیاری ہو تو اگر دنیا سے متعلق ہو تو بھی برا ہے؛ مگر اس کی قباحت اختیاری سے کم ہے اور اسی کو تیسری حدیث میں شیطانی وسوسہ کہا گیا اور اس سے نماز میں خود کو بچانا چاہیے، یہ بھی

نماز کے خشوع اور اخلاص کے منافی ہے ایسے خیالات کی طرف توجہ نہیں کرنی چاہیے، اور اگر دینی ہو تو برا نہیں لیکن مطلوب نہیں ہے، حضور ﷺ کا واقعہ اسی قسم کا ہے کہ دینی خیال آیا مگر وہ اتفاقی تھا، اور ایسا آپ کے ساتھ بہت نادر ہی پیش آیا ہے۔ واللہ اعلم

فقہاء کا اصول فقہ الحدیث کی اس تفصیل سے الگ، نماز میں سوچنے سے متعلق فقہاء نے یہ اصول بیان کیا ہے کہ اگر ارکان کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ سوچنے کا عمل کیا تو نماز میں کوئی خرابی نہیں آئے گی اور اگر رک کر تفکر کیا اور یہ توقف ایک رکن کی ادائیگی کی بقدر ہو گیا تو سجدۂ سہو واجب ہو جائے گا؛ خواہ یہ سوچنا امر دین سے ہو یا امر دنیا سے، یا خواہ نماز ہی کی کسی چیز کے بارے میں ہو، جیسے رکعات کی تعداد یا تلاوت سے متعلق سوچنا۔

تشریح حدیث موقوف حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں نماز میں فوج کی تیاری پر غور کرتا ہوں، یہ اثر ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح موصولاً روایت کیا ہے، ایک روایت میں یہ ہے: "إني لأحسب جزية البحرين وأنا في الصلاة" کہ میں نماز ہی میں بحرین کے جزیے کا حساب کر لیتا ہوں، بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ یہ عمل اختیاری طور پر کرتے تھے، اور اسی لیے یہاں بخاری نے ذکر کیا ہے کہ امر دینی کا تفکر جائز ہے خواہ بالارادہ اور اختیاری طور پر ہو۔ لیکن اگر حضرت عمر سے متعلق اس سلسلے کی دیگر روایات پر نظر کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ سے اس کا صدور بلا اختیار ہوتا تھا، ابن ابی شیبہ ہی میں اسی مقام پر حضرت عمر سے اس تعلق سے کئی واقعات ہیں، ایک واقعہ یہ ہے کہ ایک دن مغرب کی نماز پڑھائی تو پہلی رکعت میں قراءت ہی نہیں کی، بعد میں صحابہ نے بتایا تو آپ نے کہا کہ میں فوجی سواریوں کے خیال میں مشغول ہو گیا تھا اور پھر نماز لوٹائی، ایک اور واقعہ ہے کہ پوری ہی نماز میں کچھ نہ پڑھا اور بتانے پر پھر نماز لوٹائی، تو یہاں یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ سوچنا اختیاری تھا؟ اگر اختیاری ہوتا تو بعد میں بتانے کی ضرورت نہ ہوتی اور آپ نماز نہ لوٹاتے اور کہتے کہ بھائی میں نے ایسا عمداً کیا ہے، یہاں ان لوگوں کا بھی رد ہو گیا جو اسے حضرت عمر کا مسلک قرار دیتے ہیں، کیوں کہ اگر یہ ان کا خاص مسلک ہوتا اور وہ نماز میں سوچنے کو علی الاطلاق جائز قرار دیتے تو صحابہ کے ٹوکنے پر نماز نہ دہراتے بلکہ یہ جواب دیتے کہ مجھے معلوم ہے، اور میں نے بالقصد ایسا کیا ہے۔

حضرت الاستاذ کی رائے حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے اس موقعے پر ایک عجیب بات فرمائی، حضرت عمر کے اس طرز عمل کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ یہاں ایک بات کی گنجائش اور ہے جو کہ حضرت عمر کے حالات کے بہت مناسب ہے، آپ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر کا نماز میں سوچنا ایک بہت بڑی انتظامی تدبیر ہے، اور حضور کے معمول کے مطابق ہے، حدیث میں آیا ہے کہ جب حضور ﷺ کو کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا تو حضور نماز کی طرف توجہ فرماتے تھے (إذا حزبه أمر صلى، أبو داؤد) حضرت عمر مسلمانوں کے امیر ہونے کی وجہ سے جہاد اور جنگی مہموں کے سب سے بڑے ذمے دار تھے، اس لیے ہمہ وقت آپ کے قلب اور ذہن پر اس کا جو خیال

رہتا ہوگا وہ ظاہر ہے، اس لیے اہم موقعوں پر جب آپ کو جنگی مہموں کے لیے لشکر ترتیب دینے کا مسئلہ ہوتا اور اس میں دشواریاں ہوتی تو آپ نماز کی طرف سبقت کرتے اور معاملہ اللہ کے حوالے کرتے، کہ میری قدرت میں نہیں اس کا انتظام تو ہی فرما، اس لیے نماز پڑھتے اور اللہ کی طرف سے تدبیر کا القا ہو جاتا۔

یعنی بعض مرتبہ اس خیال سے بھی آپ نماز شروع کرتے ہوں گے، اور بعض مرتبہ از خود بھی یہ خیال آجاتا ہوگا، کیوں کہ طبیعت پر یہ امر غالب تو تھا ہی اور امر بھی خالص دینی ہے، بلکہ اسلام کے لیے اس کی حیثیت " ذروة سنام الإسلام " یعنی اونٹ کے کوہان کی مانند ہے۔

جنگی مہموں کی فکر حضرت عمر کے تمام افکار پر غالب تھی، اس لیے اللہ کا معاملہ بھی آپ کے ساتھ کچھ الگ اور خاص تھا، اس لیے یہ ہوسکتا ہے کہ نفل وغیرہ نمازوں میں اللہ کے ساتھ تخلیہ میں اس طرح کی بات ہو، اس کا ایک شاہد حضرت عمر کا ایک مشہور واقعہ ہے، ایک مرتبہ آپ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی میں جمعے کا خطبہ ارشاد فرما رہے تھے، اور مدینے سے تقریباً ایک ہزار کلومیٹر دور ایران کے قریب ایک اسلامی فوج ساریہ بن زنیم کی ماتحتی میں مصروف پیکار تھی، اس کی کوئی تازہ خبر بھی مدینے میں نہ پہنچی تھی، خطبے کے دوران اچانک حضرت عمر نے یہ فرمایا: "یا سارية! الجبل الجبل" یہ بات مسجد میں موجود حاضرین کو بے جوڑ محسوس ہوئی، لیکن بعد میں اس کی تصدیق ہوئی کہ حضرت کی یہ آواز ایک خدائی الہام کے تحت تھی اور آپ کی یہ آواز باقاعدہ اس دوری کے باوجود سپہ سالار ساریہ کو پہنچی اور انہوں نے اس پر عمل کیا، اس وقت ان کی فوج کو خطرہ لاحق تھا، صورت حال یہ تھی کہ فوج ایک میدان میں تھی اور دشمنوں نے چاروں طرف سے گھیرنے کا منصوبہ بنایا تھا، اسلامی فوج کے چاروں طرف بٹنے اور بکھرنے کا اندیشہ تھا اور اس کے نتیجے میں شکست ہوتی، تو آپ کی یہ آواز سن کر اسلامی فوج پہاڑ کی طرف آگئی اب حملے کا امکان صرف سامنے سے تھا چنانچہ سامنے کی طرف سے وہ آئے جنگ ہوئی اور کامیابی مسلمانوں کو ملی۔ اس سے، یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہوسکتا ہے اس باب میں حضرت عمر کے ساتھ اللہ کے خاص معاملے کی وجہ سے وہ ایسے حالات میں نماز کی طرف رجوع کرتے ہوں اور خدا کی طرف سے نماز میں تدبیریں الہام ہوتی ہوں۔

تشریح حدیث اول

اس حدیث میں حضور ﷺ کا ایک واقعہ ہے، آپ نے ایک دن عصر کی نماز پڑھائی، اور نماز پوری فرما کر فوراً اپنے ایک گھر میں تشریف لے گئے اور کچھ دیر بعد واپس آئے صحابہ اس قدر عجلت پر متعجب تھے، آپ نے تعجب کا اندازہ کر کے فرمایا کہ نماز میں مجھے ایک سونے کی ڈلی کا خیال آگیا تھا، مجھے یہ ناگوار ہوا کہ وہ شام تک یا رات تک ہمارے پاس رہے، اس لیے میں نے اسے تقسیم کرنے کا حکم دے دیا، اس حدیث میں دوران نماز آپ کو اس ٹکڑے کا خیال آیا ترجمۃ الباب کی مناسبت اسی حصے سے ہے، اس سے بخاری یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نماز میں دینی چیزوں کا خیال نماز کے لیے نقصان دہ نہیں ہے۔

لیکن حدیث کا سیاق یہ بتاتا ہے کہ یہ اتفاقاً یاد آنے کا معاملہ ہے، آپ کو بلا ارادہ وہ یاد آ گیا، ایسا ہرگز نہیں ہے کہ آپ نے نماز شروع فرما کر اس قبیل کے معاملات پر مستقل غور کیا ہو اور تب آپ کا ذہن ادھر منتقل ہوا، حدیث میں آئی ہوئی تعبیر صاف بتاتی ہے کہ یہ اتفاقاً یاد آیا تھا اور غیر اختیاری تھا، اس لیے صحیح معنی میں یہ سوچنے میں شامل ہی نہیں، یعنی ایسا ہے ہی نہیں کہ آپ نے سوچا اور غور کیا، بلکہ وہ چیز از خود خاطر مبارک میں آ گئی۔ اس لیے اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوسکتا کہ نماز میں امر دین کو باقاعدہ سوچنا جائز ہے یا امر مستحسن ہے۔

گردن پھاندنا

اس حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ جلدی میں وہاں سے گھر تشریف لے گئے، اس میں بہ ظاہر لوگوں کی گردن پھاندنے کا احتمال ہے، کیوں کہ ابھی لوگ مسجد میں تھے اور آپ اتنی جلدی میں گئے، جو خلاف عادت تھی، تو اس میں تخطی اور گردن پھاندنے کا امکان ہے، اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ احادیث میں جس تخطی سے منع کیا گیا ہے اس کا تعلق نماز سے پہلے کی حالت سے ہے، کیوں کہ اس وقت لوگ نماز کے انتظار میں بیٹھتے ہیں اور ان کو آگے بڑھنے اور گردن پھاندنے سے بھی تکلیف ہوتی ہے، اب جب کہ نماز ہو چکی تو سب کو واپس ہونا ہے، اس وقت اگر جلدی کی جائے تو کوئی حرج نہیں اس وقت کے جانے کو تخطی نہیں کہا جائے گا۔ لیکن بے تکلف بات یہ ہے کہ یہ واقعہ ایک استثنائی اور خاص قسم کی حالت کا ہے، اس وقت آپ ﷺ پر ایک خاص حالت طاری تھی، ورنہ آپ غور فرمائیے کہ سونے کے اس ٹکڑے کا گھر میں رہ جانا کیا کوئی گناہ کی بات تھی؟ آپ نے اسے تقسیم کا حکم دیا جس سے معلوم ہوا کہ وہ یا تو آپ کی ملکیت تھا یا آپ اس کے امین تھے، بہر صورت آپ پر اسے تقسیم کرنے میں ایسی جلدی کرنے کا کوئی تقاضہ ہرگز نہیں تھا، پھر آپ کو یہ اتنا ناگوار ہو رہا ہے کہ اسے شام تک بھی پاس رکھنا گوارا نہیں، ان سب باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک خاص موقعے کی بات تھی اور اس واقعہ سے امام بخاری کا استدلال محل نظر ہے۔

تشریح حدیث دوم

اس حدیث میں آیا ہے کہ شیطان اذان سننے کی تاب نہیں لاتا اور اذان کی آواز پر اتنی دور چلا جاتا ہے جہاں آواز نہ آئے اذان کے بعد پھر آتا ہے، تکبیر شروع ہونے پر پھر بھاگتا ہے، اسی طرح تکبیر کے بعد پھر آتا ہے، اور اب پوری نماز میں ساتھ رہتا ہے، اور ایسی باتیں یاد دلاتا رہتا ہے جو کبھی خیال میں نہ آتیں، پھر خیالات میں نوبت یہاں تک آتی ہے کہ رکعات کی تعداد تک یاد نہیں رہتی۔ اس حدیث میں ایسے خیالات مراد ہیں جو امر دنیا سے ہیں، ایسے خیالات کو سوچنا مذموم ہے اور برا ہے، اس حدیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ نماز میں دنیا کے خیالات نہیں لانے چاہئیں، ایسے وساوس سے خود کو بچانا چاہیے۔

حضرت امام اعظم کا عجیب استنباط

حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ نے اس حدیث سے ایک عجیب استنباط کیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنا مال کسی جگہ رکھ کر بھول گیا تھا، وہ دعاء کرانے کے لیے حضرت امام ابو حنیفہ کی خدمت میں آیا اور ماجرا سنایا، وہ تو دعاء کرانے کے لیے آیا تھا، لیکن امام صاحب نے اسے ایک ترکیب بتائی اور یہ کہا کہ آج رات کو وضو کرو اور نماز میں مشغول ہو جاؤ اور اس بات میں پورا زور صرف کر دو کہ کوئی

خیال دل میں نہ آئے، پوری سعی اور کوشش سے ایسی اخلاص والی نماز پڑھو کہ دنیا کا کوئی دھیان دل میں نہ آئے، یہ صاحب گئے، اور صبح کو حاضر ہو کر بتایا کہ مجھے مال مل گیا، رات کو جب اس کیفیت سے نماز کے لیے کھڑا ہوا تو ابھی کچھ ہی دیر ہوئی تھی کہ مجھے مال کہاں رکھا ہے؟ یاد آ گیا، آپ نے اسے یہ حدیث سنائی اور فرمایا کہ مجھے معلوم تھا کہ شیطان ساری رات عبادت کرتے نہیں دیکھ سکے گا اور وہ یاد دلا دے گا، حاضرین آپ کے اس حدیث سے اس انوکھے استنباط پر بہت متعجب ہوئے، بعض روایات میں یہ اضافہ بھی ہے کہ امام صاحب نے ان سے یہ پوچھا کہ مال یاد آنے کے بعد کیا ہوا؟ تو اس نے بتایا کہ اسی وقت جا کر مال حاصل کیا، تو آپ نے بتایا کہ نماز نہیں چھوڑنی چاہیے تھی بلکہ یاد آنے کے بعد اس شکریے میں پھر رات بھر نماز پڑھنی تھی!

قال أبو سلمة یہ ایک دوسری حدیث کی طرف اشارہ ہے، اس حدیث کے بعد "أبواب السهو" شروع ہو رہے ہیں، ان میں چھٹے اور ساتویں باب میں حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث آ رہی ہے، ایک میں یحیی بن ابی کثیر ہیں اور دوسری میں ابن شہاب زہری، ان دونوں نے ابو سلمہ سے یہ اضافہ نقل کیا ہے، جیسا کہ آگے ان دونوں ابواب میں آ رہا ہے، لیکن بخاری نے یہاں جس طرح یہ اضافہ دیا ہے وہ موہم ہے، اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید اس کے راوی جعفر ابن ربیعہ نے بھی یہ اضافہ دیا ہے؛ حالاں کہ جعفر بن ربیعہ نے اپنی سند سے صرف اتنا ہی نقل کیا ہے جتنا یہاں ہے، انہوں نے نہ تو اس سند سے یعنی "جعفر عن الأعرج عن أبي هريرة" سے اس ٹکڑے کو روایت کیا ہے اور نہ ہی "جعفر عن أبي سلمة عن أبي هريرة" سے، یہ سجدۂ سہو والا اضافہ صرف ان دونوں یعنی ابن شہاب اور یحیی ابن ابی کثیر کا ہے۔

تشریح حدیث سوم اس حدیث میں حضرت ابو ہریرہ اپنا ایک واقعہ بیان کر رہے ہیں، حضرت ابو ہریرہ نے سب سے زیادہ حدیثیں روایت کی ہیں، آپ شروع ہی سے حدیثیں بیان کرتے تھے، لیکن خلافت عمر کے بعد تو اس میں بہت ہی اضافہ ہوا، کبھی کبھی کچھ لوگ اس پر اعتراض بھی کرتے تھے، حضرت ابو ہریرہ نے اس طرح کی باتوں کے مختلف اوقات میں مختلف جوابات دیے، بخاری میں کتاب العلم میں یہ جواب گذر چکا کہ اگر قرآن کی دو آیات نہ ہوتیں تو میں ایک حدیث بھی نہ بیان کرتا، کہیں آپ نے اصل جواب بھی دیا کہ انہوں نے حضور ﷺ سے نسیان کی شکایت کی تھی تو حضور نے ان کو خصوصی دعا دی، ان کی چادر میں کچھ پھونک ماری اور اسے سینے سے لگانے کا حکم دیا، اس کے بعد وہ کچھ نہیں بھولے۔

یہاں انہوں نے اسی طرح کے اعتراض کو دور کرنے کے لیے ایک واقعے سے اپنے اور دوسروں کے حافظے کے فرق کی وجہ اور اپنے استحضار و توجہ کی ایک مثال دی، واقعہ یہ ہے کہ ایک دن انہوں نے ایک شخص سے پوچھا کہ رات عشاء کی نماز میں حضور ﷺ نے کونسی سورت پڑھی؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھے یاد نہیں، حضرت ابو ہریرہ نے پوچھا کہ کیا تم موجود نہیں تھے؟ انہوں نے جواب دیا کہ کیوں نہیں! میں تو موجود تھا، تب حضرت ابو ہریرہ نے کہا تم بھول گئے

مگر مجھے یاد ہے حضور ﷺ نے فلاں فلاں سورت پڑھی، اس میں ترجمۃ الباب کا ثبوت دو طرح سے ہے، ان صاحب کو نماز میں کیا سورت پڑھی گئی؟ یہ یاد نہ رہا تھا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ نماز میں یکسونہ تھے اور خیال ادھر ادھر تھا یعنی کچھ سوچ رہے تھے، جمہور نے یہی مناسبت ذکر کی ہے، لیکن بعض لوگوں نے مناسبت کا ثبوت حضرت ابو ہریرہ کے طرز عمل سے کیا ہے کہ ان کو سورت اس لیے یاد رہی کہ وہ قراءت کے معاملے میں نماز میں غور کر رہے تھے، تو یہ امر صلاۃ میں غور کرنے اور سوچنے کی مثال ہوئی۔

بھولنے کی دو حالتیں اس حدیث میں اس شخص کے نام کی صراحت نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ وہ صحابی ہی ہیں؛ کیوں کہ حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھنے کا ذکر ہے، اگر چہ ابو ہریرہ یہ واقعہ آپ کے بعد کے زمانے میں اپنے شاگردوں کو سنا رہے ہیں، اس لیے یہاں پر یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ بھولنے کی دو حالتیں ہیں: ایک ہے نماز میں دل کا غافل ہونا، اور یہ بھی نہ جان پانا کہ کتنی رکعت ہوئیں؟ یہ وسوسہ ہے اور اس سے نماز میں بچنا چاہیے، دوسری حالت یہ ہے کہ نماز میں تو حضور قلبی حاصل تھا اور کون سی سورت پڑھی گئی؟ یہ بھی علم تھا؛ لیکن نماز کے بعد یاد نہ رہا، ایسی صورت پیش آتی رہتی ہے اور یہ قلب کا سہو یا غفلت نہیں ہے؛ بلکہ نسیان ہے، اور حدیث مذکور میں ان صحابی کو یہی صورت پیش آئی کہ وہ بعد از نماز بھول گئے تھے۔

لم تشهدها یہاں حرف استفہام مذکور نہیں ہے، اب یہ استفہام کے معنی میں بھی ہوسکتا ہے اور نفی کے معنی بھی، اکثر شراح نے حرف استفہام مقدر مانا ہے اور استفہام کا ترجمہ کیا ہے، اب معنی یہ ہوں گے کہ حضرت ابو ہریرہ نے ان صاحب سے یہ سوال کیا کہ کیا تم رات نماز میں نہ تھے؟ کچھ شراح نے اسے نفی کے معنی میں لیا ہے، اب معنی یہ ہوں گے کہ جب ابو ہریرہ نے ان صحابی کا یہ جواب سنا اور انہیں ان کا یہ حال معلوم ہوا کہ ان کو سورت تک یاد نہ رہی، تو یہ کہا کہ تم نماز میں نہیں تھے، یعنی جب تمہیں سورت ہی یاد نہ رہی تو تمہارا نماز میں ہونا بھی کیا ہونا ہوا؟ تم تو گویا نماز میں تھے ہی نہیں، یعنی کمال کی نفی جیسے کوئی شخص کسی کام کو اچھی طرح نہ کرے تو کہا جاتا کہ تو نے کچھ نہیں کیا اور اسی پر حضور ﷺ کی یہ حدیث "لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب" محمول ہے یعنی سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے، نہ کہ فرض اور یہ نفی کمال پر محمول ہے نہ کہ اصل کی نفی پر، جیسا کہ دیگر حضرات کو خیال ہوا اور انہوں نے اصل کی نفی سمجھ کر سورہ فاتحہ نا پڑھنے والے کی نماز کو باطل اور کالعدم قرار دیا، ایسا نہیں ہے، یہ نفی کمال کی ہے، بحث اپنے مقام پر گذر چکی ہے، اسی معنی میں "لاصلاۃ لجار المسجد إلا في المسجد" ہے۔ الغرض ان احادیث کا حاصل یہ ہے کہ نماز میں شیطان کے وسوسوں کا غلبہ ہوتا ہے، اللہ نے اسے خصوصی قوت دی ہے، جس سے وہ ہماری عبادتوں میں خلل ڈالتا ہے، اس سے مقابلہ کرنا چاہیے اور کوشش کرنی چاہیے کہ نماز وساوس سے محفوظ رہے، یہ اگر چہ مشکل ہے مگر ناممکن نہیں؛ مشکل ہونے کی وجہ سے ہی اس پر اجر کا وعدہ بھی بہت بڑا ہے، حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص دو رکعت نماز اس طرح پڑھے کہ کوئی وسوسہ نہ آئے اللہ اس کے سارے گناہ معاف کر دیتا ہے۔

بسم الله الرحمن الرحیم

﴿ كِتَابُ السَّهْوِ ﴾

[۱]بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّهْوِ إِذَا قَامَ مِنْ رَكْعَتَيِ الْفَرِيضَةِ

(۱۲۲۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ ابْنِ بُحَيْنَةَ - رضي الله عنه - أَنَّهُ قَالَ: صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ رَكْعَتَيْنِ مِنْ بَعْضِ الصَّلَوَاتِ، ثُمَّ قَامَ فَلَمْ يَجْلِسْ، فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ، وَنَظَرْنَا تَسْلِيمَهُ كَبَّرَ قَبْلَ التَّسْلِيمِ، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ ثُمَّ سَلَّمَ.

(گذشتہ: ۸۲۹، ۸۳۰)

(۱۲۲۵) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُحَيْنَةَ - رضي الله عنه - أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَامَ مِنَ اثْنَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ لَمْ يَجْلِسْ بَيْنَهُمَا فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ بَعْدَ ذٰلِكَ.

(گذشتہ: ۸۲۹، ۸۳۰، ۱۲۲۴)

ترجمہ [باب] جب فرض نماز کی دو رکعت پر بیٹھے بغیر کھڑا ہو جائے تو اس سہو کی بابت کیا حکم وارد ہوا ہے؟ عبداللہ بن بحینۃ نے کہا کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے کسی نماز کی دو رکعتیں پڑھائیں، پھر کھڑے ہو گئے اور قعدہ میں نہیں بیٹھے، لوگ بھی آپ کے ساتھ کھڑے ہو گئے، جب آپ نے اپنی نماز پوری فرمالی اور ہم آپ کے سلام پھیرنے کے منتظر ہوئے تو آپ نے سلام سے قبل تکبیر کہی اور بیٹھے بیٹھے دو سجدے کیے اور پھر سلام پھیرا۔

عبداللہ بن بحینۃ نے بیان کیا کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ ظہر کی دو رکعت پر کھڑے ہو گئے قعدہ اولی نہیں کیا، جب نماز پوری کی تو دو سجدے کیے اور پھر اس کے بعد سلام پھیرا۔

سابق سے ربط اور مقصدِ ترجمہ یہاں سے سہو کے ابواب شروع ہو رہے ہیں، سہو کا "عمل في الصلاة" سے خاص تعلق ہے، اور اگر باریکی سے دیکھا جائے تو خود سہو "عمل في الصلاة" میں آتا ہے، کیوں کہ بھولنا بھی ایک قلبی اور ذہنی عمل ہے، اور کبھی کبھی غور و فکر اور نماز میں سوچنے سے بھی سہو اور نسیان ہو جاتا ہے، اس لیے اسے ابواب العمل کا تتمہ بھی کہہ سکتے ہیں اور ابواب العمل سے مربوط بھی۔ اس سلسلے میں بخاری نے نو ابواب قائم کیے ہیں، یہ پہلا باب ہے جس کا مقصد عبارت سے واضح ہے کہ اگر فریضے کی دو رکعت کے بعد قعدۂ

اولیٰ بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے۔

سجدۂ سہو واجب ہے یا مسنون؟ یوں تو سہو کے باب میں کئی مسائل میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے اور ان میں سے کئی ایک کے لیے بخاری نے مستقل عنوان بھی لگائے ہیں، یہاں اس باب میں دو مسائل زیر بحث آتے ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سجدۂ سہو کی حیثیت کیا ہے؟ یہ سجدہ واجب ہے یا سنت؟ اس مسئلے میں ائمہ کی آرا مختلف ہیں، شوافع کے یہاں سجدۂ سہو مسنون ہے، مالکیہ کے یہاں نقص اور زیادت کی تفریق ہے یعنی اگر سہو کا تعلق نقص سے ہو کہ سہواً نماز میں کچھ کمی ہوگئی تو سجدۂ سہو واجب ہوگا اور اگر اضافہ ہوا تو سنت، حنابلہ کے یہاں دو مقام میں تفریق کی گئی ہے، ایک تفریق تو وہ زیادت اور نقص ہی کی کرتے ہیں، کہ اگر نماز میں کوئی چیز زیادہ ہوگئی تو مطلقاً واجب اور اگر کمی ہوگئی تو پھر وہ یہ دیکھتے ہیں کہ جو چیز چھوٹ گئی اس کی حیثیت کیا ہے؟ چنانچہ اگر کوئی واجب رہ گیا تو سجدۂ سہو کو واجب کہتے ہیں اور اگر مسنون رہ گیا تو مسنون، ان آراء کے برخلاف احناف کے یہاں سجدۂ سہو واجب ہے، خواہ سہو کا تعلق کمی سے ہو یا اضافے سے، احناف کے مسلک کی بنیاد ایک مشہور فقہی اصول پر ہے، وہ اصول یہ ہے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، الا یہ کہ کوئی عارض اور مانع پیش آجائے؛ یعنی وجوب پر محمول کرنے کے خلاف کوئی دلیل آجائے تو اس دلیل کی روشنی میں دوسرے معنی لیے جائیں گے، ورنہ وہ امر وجوب پر ہی دلالت کرے گا، آپ آئندہ آنے والی قولی احادیث میں ملاحظہ کریں گے کہ تمام جگہوں پر امر کا صیغہ ہی آیا ہوا ہے، اس لیے حضرات احناف اس سجدے کو واجب کہتے ہیں، ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہ وجوب کے لیے نہیں ہے، ہاں وجوب کے لیے ہونے پر ایک بہت بڑا قرینہ موجود ہے اور وہ آپ ﷺ کا عمل اور اس پر مواظبت اور دوام فرمانا ہے، کیوں کہ آپ نے ساری زندگی اس سجدے کو کبھی بھی ترک نہیں کیا، علمائے اصول فرماتے ہیں کہ وجوب سے کم درجے کی چیز وہ ہوتی ہے، جو کبھی آپ ﷺ نے ترک بھی کی ہو اور یہ ترک بیان سنیت یا بیان جواز کے لیے ہوتا ہے، اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ امر وجوب کے لیے ہے۔

سجدۂ سہو کب کرنا ہے؟ دوسرا مسئلہ سجدۂ سہو کے وقت کا ہے کہ سجدۂ سہو کرنا کس وقت ہے؟ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ سلام سے قبل کرنا ہے، امام مالک یہ فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں نقصان اور کمی واقع ہوئی ہے تو سلام سے پہلے سجدہ کیا جائے اور اگر زیادتی ہوئی ہے تو بعد میں، فقہاء نے اس کے لیے القاف بالقاف اور الدال بالدال کی تعبیر اختیار کی ہے، قاف سے مراد نقصان اور قبل کا قاف ہے اور دال سے مراد زیادتی اور بعد کی دال ہے، بعض روایات میں ہے کہ امام ابو یوسف نے اس مسئلے میں حضرت امام مالک سے گفتگو فرمائی، امام مالکؒ کی اس تفریق والی بات پر امام ابو یوسف نے سوال کیا کہ اگر نماز میں دونوں طرح کا سہو ہو جائے، یعنی کسی عمل کی کمی بھی ہو جائے اور کوئی عمل زیادہ بھی ہو جائے تو کیا حکم ہوگا؟ حضرت امام مالک نے اس کا جواب نہیں دیا۔ احناف

کہتے ہیں کہ یہ سجدہ سلام پھیرنے کے بعد کیا جائے گا، اس سلسلے میں احادیث دونوں طرف ہیں، یہاں امام بخاری نے صرف قبل از سلام کی حدیث دی ہے جس سے وہ اپنا رجحان ظاہر فرمانا چاہتے ہیں، لیکن خود بخاری میں بھی اور دیگر کتب احادیث میں بعد از سلام کی روایات موجود ہیں اور تعداد میں بھی زیادہ ہیں اور سنداً بھی قوی ہیں، جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا، تو احادیث دونوں فریقوں کے پاس ہیں اب ان کو سمجھنے اور ان پر غور کرنے کی ضرورت ہے؛ چوں کہ اس مسئلے کی حدیثیں بہت آئی ہیں اس لیے اولاً ہم ان میں سے بقدر ضرورت احادیث بیان کریں گے، پھر ان پر غور وفکر کے ذریعے اصل مقصود کو سمجھنے کی کوشش کریں گے، امام بخاری نے یہاں عبداللہ بن بحینة کی دو روایتیں دی ہیں اور دونوں میں اس کی صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے سجدۂ سہو سلام سے پہلے کیا۔

شوافع اور حنابلہ کے مزید مستدلات ترمذی نے عبدالرحمٰن بن عوف سے یہ روایت بیان کی ہے: "سمعت النبي ﷺ يقول: إذا سها أحدكم في صلاته .... فليسجد سجدتين قبل أن يسلم" ترمذی نے اسے "حسن صحيح" کہا ہے۔ اسی طرح امام مسلم نے ابوسعید خدری کی یہ روایت تخریج کی ہے: "قال رسول الله ﷺ: إذا شك أحدكم في صلاته.... فليسجد سجدتين قبل أن يسلم" اسی طرح ابوداؤد کی روایت ہے کہ: "إذا كنت في صلاة فشككت في ثلاث أو أربع .... ثم سجدت سجدتين وأنت جالس قبل أن تسلم ثم تشهدت أيضاً ثم تسلم" یہ قولی اور فعلی روایات ہیں جن میں آپ ﷺ نے سلام سے پہلے سجدۂ سہو کیا یا اس کی تعلیم دی۔

احناف کے دلائل۔ فعلی روایات احناف سجدۂ سہو کو سلام کے بعد مانتے ہیں، حضور ﷺ سے متعدد روایات میں سلام کے بعد ہی سجدہ سہو کرنے کا ذکر ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱- ذوالیدین کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے تخریج کی ہے اس میں ہے: "فأتم رسول الله ﷺ ما بقي من الصلاة ثم سجد سجدتين وهو جالس بعد التسليم" اس میں صراحت ہے کہ سجدۂ سہو سلام کے بعد کیا۔ ۲- امام مسلم نے عمران بن حصین سے یہ روایت بیان کی: "أن رسول الله ﷺ صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات، فقام رجل يقال له الخرباق فذكر صنيعه فقال: أصدق هذا؟ قالوا: نعم، فصلى ركعة ثم سلم ثم سجد سجدتين ثم سلم". اس میں بھی بالکل صاف ہے کہ آپ نے سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا اور پھر ایک سلام اور پھیرا۔ ۳- حضرت ابوہریرہ کی ایک روایت بخاری اور مسلم دونوں میں ہے وہ فرماتے ہیں: "صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتي العشي: إما الظهر وإما العصر، فسلم في ركعتين، وفيه فصلى ركعتين ثم كبر ثم سجد ثم كبر فرفع، ثم كبر وسجد، ثم كبر ورفع. قال محمد بن سيرين: وأخبرت عن عمران بن حصين أنه قال وسلم. اس روایت میں یہ صراحت نہ تھی کہ سلام سے پہلے سجدہ کیا یا بعد میں تو حضرت

ابو ہریرہ کے شاگرد محمد بن سیرین نے بتادیا کہ یہاں اگرچہ صراحت نہیں ہے مگر مجھے عمران بن حصین سے " وسلم" کا اضافہ بھی پہنچا ہے، یعنی سلام پھیرنے کے بعد آپ نے سجدۂ سہو فرمایا۔ ۴- نسائی میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے :"أن رسول الله ﷺ سلم ثم سجد سجدتي السهو وهو جالس ثم سلم" امام نسائی نے اس پر سکوت اختیار فرمایا۔ یہ فعلی احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے سجدۂ سہو سلام کے بعد کیا۔

قولی روایات اس سلسلے میں قولی روایات بھی بکثرت مروی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں: ۱- صحیحین میں حضرت ابن مسعود سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب، فليتم عليه، ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين" اگر کسی کو نماز میں شک ہو جائے تو درست کیا ہے؟ اس پر غور کرے اور نماز کو پوری کرے، پھر سلام پھیرے اور پھر دو سجدے کرے۔ ۲- حضرت عبد اللہ بن جعفر سے ابو داؤد، نسائی اور بیہقی نے تخریج کی ہے کہ:" أن رسول الله ﷺ قال: من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم" خود بیہقی نے اس کی سند کو "لا بأس به" کہا ہے اور ابن خزیمہ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اس میں بھی آپ کا حکم ہے کہ سہو کا سجدہ سلام کے بعد کیا جائے۔ ۳- ابو داؤد نے حضرت ثوبان سے ایک روایت اس سلسلے کی ایسی نقل کی ہے جس کا سیاق بہت صاف اور الگ نوعیت کا ہے:" عن النبي ﷺ قال: لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم" ابو داؤد نے اس پر سکوت اختیار فرمایا ہے، جو ان کے نزدیک اس حدیث کے کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ معلوم ہے، البتہ بیہقی نے اسے کمزور کرنے کوشش کی ہے، دراصل اس کے ایک راوی اسماعیل ابن عیاش ہیں جن کو ضعیف کہا گیا ہے، مگر یہ کلام مضر نہیں ہے؛ کیوں ان کے بارے میں ضعف کا یہ کلام تفصیلی ہے، محدثین کا فیصلہ ان کے بارے میں یہ ہے کہ اہل شام سے روایت کرنے میں تو قوی ہیں البتہ دوسروں سے روایت کرنے میں ضعیف ہیں اور یہاں ان کے استاذ عبید اللہ کلاعی ہیں جو کہ شامی ہیں تقریب میں ہے:" إسماعيل بن عياش صدوق في روايته عن أهل بلده، مخلط في غيرهم"، اس روایت میں جو الفاظ آئے ہیں وہ صریح اور صاف تو ہیں ہی اس کے ساتھ ایک قاعدے اور ضابطے کی شان بھی رکھتے ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے تشریعی اور قانونی انداز کی بات کہی گئی ہو۔

صحابہ کا تعامل آپ ملاحظہ کر رہے ہیں کہ احادیث دونوں طرح کی ہیں سلام سے پہلے کی بھی اور بعد کی بھی؛ ایسی حالت میں یہ بھی بہت اہم ہے کہ صحابہ کرام نے حضور ﷺ کے زمانے کے بعد کس طریقہ کو اختیار کیا؟ اس سلسلے میں روایات یہ بتاتی ہیں کہ صحابہ کا معمول سلام کے بعد سجدہ کرنے کا تھا، ۱- چنانچہ امام طحاوی نے حضرت عمرؓ کا عمل نقل کیا ہے : "عن عبد الرحمن بن حنظلة أن عمر بن الخطابؓ صلى صلاة المغرب فلم يقرأ في الركعة الأولى شيئاً، فلما كانت الثانية قرأ فيها بفاتحة القرآن وسورة مرتين، فلما سلم سجد سجدتي السهو." اس میں وضاحت سے یہ بات آگئی کہ حضرت عمر نے سہو کا سجدہ سلام کے بعد کیا۔

۲-ترمذی نے علامہ شعبی کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے صحابہ کے طرز عمل کا پتا چلتا ہے: "صلى بنا المغيرة بن شعبة، فنهض في الركعتين، فسبح به القوم وسبح بهم، فلما صلى بقية صلاته سلم، ثم سجد سجدتي السهو وهو جالس، ثم حدثهم أن رسول الله ﷺ فعل بهم مثل الذي فعل." حضرت مغیرہ بن شعبہ نے سہو کا سجدہ سلام کے بعد کیا اور اس کے لیے حضور ﷺ کے عمل کا حوالہ بھی دیا۔ ۳-"عن محمد بن صالح قال: صليت خلف أنس بن مالك صلاة، فسها فيها، فسجد بعد السلام، ثم التفت إلينا وقال: أما إني لم أصنع إلا كما رأيت رسول الله ﷺ يصنع" اس میں حضرت انس بن مالک نے بھی سہو ہونے پر سجدہ بعد از سلام کیا اور حضور ﷺ سے بھی اسی کا ثابت ہونا بتایا۔ ۴-طبقات بن سعد میں ہے کہ عطاء بن ابی رباح نے ایک مرتبہ حضرت ابن زبیر کے پیچھے نماز پڑھی، ان کو سہو ہوا تو انہوں نے سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا، حضرت عطاء نے یہ واقعہ ابن عباس سے بیان کیا تو حضرت ابن عباس نے جواب دیا: "وہ اللہ کے رسول کی سنت سے الگ نہیں ہوئے"۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے کے بعد سب کا عمل اسی کے مطابق ہو گیا تھا، اور صحابہ سہو کا سجدہ سلام کے بعد ہی کرتے تھے، خاص طور پر حضرت عمر ابن الخطابؓ کے واقعے سے تو یہ بات زیادہ مضبوط ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ آپ کے پیچھے صحابہ کی بڑی تعداد شریک نماز ہوتی تھی۔

روایات پر ایک نظر

اس طرف بھی توجہ کرنی چاہیے کہ اگر چہ احادیث دونوں طرح کی ہیں مگر دونوں کے سیاق میں کافی فرق ہے، سلام سے پہلے کی اکثر روایتیں حضور ﷺ کے عمل سے متعلق ہیں؛ جب کہ سلام سے بعد والی روایتیں زیادہ تر قولی ہیں اور ان کا مضمون تشریعی انداز کا ہے، ان سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے آپ ﷺ باقاعدہ ایک اصول بیان فرما رہے ہیں، اس لیے ترجیح انہیں کو ہونی چاہیے۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ قبل از سلام والی روایات میں سلام سے تحلیل کا سلام مراد ہو یعنی آخری سلام جو نماز سے نکلنے کے لیے کیا جاتا ہے، تو مطلب یہ ہوگا کہ حضور ﷺ نے تحلیل والے سلام سے پہلے سجدۂ سہو کیا، اس سے وہ سلام مراد نہیں ہے جو سہو کے لیے ہوتا ہے اور جس کے کرنے کا حکم دیگر احادیث میں آپ نے دیا اور جو خود آپ کے معمول میں بھی رہا، احادیث کے اختلاف اور ان کے طرق کی مضبوطی کو دیکھتے ہوئے اور صحابہ کے عمل کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ توجیہ متعین سی محسوس ہوتی ہے؛ کیوں کہ اس طرح تمام احادیث و آثار میں ایک بے تکلف تطبیق ہو جائے گی، اور خلاصہ یہ ہوگا کہ جن روایات میں سلام سے پہلے سجدہ کرنے کا ذکر ہے ان میں آخری سلام مراد ہوگا اور جن روایات میں بعد کا ذکر ہے ان میں سجدۂ سہو والا سلام مراد ہوگا۔ واللہ اعلم

پھر اس مسئلے میں فقہ کی بات یہ ہے کہ سجدۂ سہو نماز میں ایک بار مشروع ہے خواہ سہو ایک سے زائد ہوں اور یہ سجدہ

نماز میں ہونے والی کمی کو پورا کرنے کے لیے ہے، تو ایسے عمل کو نماز کے بالکل بعد میں ہونا چاہیے، تاکہ یہ اطمینان ہو جائے کہ اب مزید کوئی سہو نہیں ہوگا کہ اس کے لیے سجدے کی ضرورت ہو اور یہ جبھی ممکن ہے جب کہ سجدۂ سہو سلام کے بعد ہو، اگر سجدۂ سہو سلام سے پہلے کیا گیا تو یہ ممکن ہے کہ پھر کوئی سہو پیش آ جائے مثلاً کسی کو سجدۂ سہو کرنے کے بعد سلام سے قبل تعداد رکعات میں شک ہو گیا اور وہ ایک رکن کے بقدر توقف کر کے غور کرنے میں مشغول ہو گیا، اب اصول کے مطابق اس پر سجدۂ سہو واجب ہونا چاہیے؛ مگر واجب نہیں کر سکتے؛ کیوں کہ بالا جماع ایک نماز میں ایک ہی سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے، اب اس طرح اس کی نماز ناقص ہی رہ جائے گی۔

شوافع کی طرف سے نسخ کا دعوی

شوافع نے بعد از سلام کی روایات کے نسخ کا دعوی کیا ہے اور وہ اس نسخ کے قول کو ابن شہاب زہری کی طرف بھی منسوب کرتے ہیں، اولاً تو دعوی ہی بلا دلیل ہے، دوسرے اس باب میں اتنی زیادہ روایات ہیں کہ ان کو منسوخ نہیں مانا جا سکتا، کیوں کہ ان کا تعلق ہر زمانے سے ہے اور جیسا کہ دیکھا گیا کہ بعد میں صحابہ کا عمل بھی اسی پر رہا جو کہ نسخ کی بجائے اس کے آخری عمل ہونے کی دلیل ہے، اس لیے اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے تو زیادہ قرین صواب ہے کہ قبل از سلام والی روایتیں منسوخ ہیں، شرح معانی الآثار میں ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ دعوئ نسخ کتنا کمزور اور بے دلیل ہے، حضرت ابن شہاب زہری نے یہ نسخ کی بات حضرت عمر بن عبدالعزیز کے سامنے پیش کی، تو انہوں نے اسے قبول نہیں کیا، بلکہ رد کر دیا اور اس پر امام زہری نے کوئی دلیل یا قرینہ ان کے سامنے پیش نہیں فرمایا اور سکوت اختیار کر لیا۔

اس اختلاف کی نوعیت

اخیر میں یہ بھی جاننا چاہیے کہ فریقین کے جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف افضل اور غیر افضل کا ہے، جواز اور عدم جواز کا نہیں، چنانچہ صاحب ذخیرہ نے لکھا ہے کہ اگر سلام سے پہلے بھی سجدہ کر لیا تو جائز ہے، احناف میں سے صاحب قدوری نے اسے جواز اور عدم جواز کا اختلاف قرار دیا ہے اور قدوری میں صراحت کی ہے سلام سے پہلے اگر سجدہ کیا تو کافی نہ ہوگا، علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ظاہر مذہب نہیں اور روایت شاذہ پر مبنی ہے۔

حضور ﷺ کو پیش آمدہ سہو کے مواقع

حضور ﷺ کو کل پانچ مواقع پر سہو ہوا: ۱- قعدہ اولی کا ترک، اس کا بیان عبداللہ بن بحینۃ کی روایت میں ہے، ۲- چہار گانہ نماز میں دو رکعت پر سلام پھیرنا، اس کا ذکر ذوالیدین والی روایت میں ہے، ۳- تین رکعت پر سلام پھیرنا، اسے عمران بن حصین نے بیان کیا ہے، ۴- پانچ رکعتیں پڑھانا، اسے حضرت ابن مسعود بیان کرتے ہیں اور اگلے باب میں یہ حدیث آ رہی ہے، ۵- شک کا پیش آنا، اس کے راوی ابو سعید خدری ہیں۔

آپ ﷺ کو ان پانچ موقعوں پر سہو ہوا، اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سجدۂ سہو کی مشروعیت بس انہیں پانچ مواقع

اور وجوہ کے لیے ہے، لیکن ان کے علاوہ پوری امت کا اجماع ہے کہ سہو کا مسئلہ ان مواقع کے ساتھ خاص نہیں ہے، دیگر مواقع پر بھی حسب ضابطہ سجدۂ سہو کا حکم ہے۔

دو رکعت پر لقمہ دیا جائے تو امام کیا کرے؟ امام چہار گانہ نماز میں اگر بھول کر دو رکعت پر بیٹھنے کی بجائے کھڑا ہونے لگے اور مقتدی متنبہ کرے تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ وہ قیام سے قریب ہے یا قعود سے، اگر قعود کے قریب ہے تو بیٹھ جائے اور اگر قیام کے قریب ہے تو واپس نہ لوٹے بلکہ اب قیام کرے اور سجدۂ سہو سے تلافی کرے، اگر اب بھی لقمہ پر واپس آ گیا تو بعض فقہاء کہتے ہیں کہ نماز فاسد ہو جائے گی؛ کیوں کہ قیام فرض ہے، اس طرح اس نے واجب کے لیے قیام کو چھوڑ دیا اور بالا رادہ فرض چھوڑنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، لیکن مفتی بہ قول یہ ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی؛ مگر ایسا کرنا نہیں چاہیے تھا اور یہ بات کہ فرض کو ترک کرنا لازم آیا درست نہیں؛ کیوں ترک اور رفض نہیں پایا گیا یہ ترک نہیں ہے بلکہ تاخیر ہے اور مؤخر کرنے کی تلافی سجدۂ سہو سے ہو جاتی ہے۔ پھر اقرب الی القیام کی ایک وضاحت یہ ہے کہ اتنا کھڑا ہو جائے کہ پاؤں کھل جائیں اور بعض کہتے ہیں کہ اتنا اٹھ جائے کہ وہاں سے ہاتھ زمین تک نہ پہنچیں۔ ویسے خود حضور ﷺ لقمہ دینے پر بھی واپس نہیں آئے اور صحابہ سے بھی یہی ثابت ہے۔

یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ اوپر ذکر کردہ بعض روایات میں سجدہ سہو کے بعد دوبارہ تشہد کا ذکر بھی آیا یہ بھی اختلافی مسئلہ ہے؛ مگر امام بخاری نے اس کے لیے مستقل باب باندھا ہے، چنانچہ اس کے بعد تیسرا باب یعنی کتاب السہو کا چوتھا باب یہ ہے: "باب من لم يتشهد في سجدتي السهو" اس مسئلے کو امام بخاری نے وہاں چھیڑا ہے انشاء اللہ اس پر بحث وہیں آئے گی۔

[۲] بَابٌ إِذَا صَلَّى خَمْسًا

(۱۲۲۶) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ – رضي الله عنه – أَنَّ رَسُولَ اللهِ – ﷺ – صَلَّى الظُّهْرَ خَمْسًا فَقِيلَ لَهُ أَزِيدَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ وَمَا ذَاكَ؟ قَالَ صَلَّيْتَ خَمْسًا. فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ. (گذشتہ: ۴۰۱، ۴۰۴)

ترجمہ [باب] جب کوئی پانچ رکعت پڑھ لے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ (ایک مرتبہ) پیغمبر ﷺ نے ظہر کی نماز پانچ رکعات پڑھیں، آپ سے عرض کیا گیا کہ کیا نماز میں اضافہ کر دیا گیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ وہ کیا؟ تو کسی نے بتایا کہ آپ نے پانچ رکعتیں پڑھیں ہیں، تب آپ نے سلام کے بعد دو سجدے کیے۔

مقصد ترجمہ اس ترجمے کا مقصد کیا ہے؟ اس سلسلے میں تین رائے ہیں ا- کئی شارحین اس باب کا مقصد یہ بتاتے ہیں کہ بخاری سجدۂ سہو کے باب میں کمی اور زیادت کا فرق کرنا چاہتے ہیں، کیوں کہ اس سے پہلے باب

میں کمی والی روایت دی تھی اور اس میں قبل از سلام سجدۂ سہو کا بیان تھا، یہاں سلام کے بعد کا بیان ہے اور نماز میں اضافہ ہوا ہے، یہ بات چوں کہ مالکیہ کے موافق ہے جیسا کہ تفصیل سے باب سابق میں گذرا اس لیے مالکیہ اس بیان میں پیش پیش ہیں، جہاں تک مسئلہ کا تعلق ہے تو اس کا تفصیلی ذکر تو گذشتہ باب میں آچکا اور معلوم ہو گیا کہ افضل یہی ہے کہ سجدۂ سہو سلام کے بعد کیا جائے، مالکیہ کی یہ تفریق کمزور ہے، کیوں کہ قولی روایات آپ نے ملاحظہ کیں جن میں عمومی الفاظ کے ساتھ بعد از سلام کا ذکر ہے مثلاً: ''لکل سھو سجدتان بعد ما یسلم'' وغیرہ۔

مالکیہ اسے احادیث میں جمع کی صورت بھی قرار دیتے ہیں آپ نے جان لیا کہ اس طرح احادیث میں تطبیق نہیں ہو سکتی، کیوں قولی روایت میں ہر طرح کے سہو میں بعد از سلام کی تصریح ہے، ابن عبد البر اس تفریق کی حکمت یہ بتاتے ہیں کہ کمی پر جب سجدۂ سہو ہوتا ہے تو اس کا مقصود اس کمی کی تلافی اور جبر ہوتا ہے اور اس کے مناسب یہی ہے کہ نماز کے اندر ہو اس لیے اسے قبل از سلام رکھا گیا، اور زیادتی پر جو سجدہ ہوتا ہے وہ شیطان کو ذلیل کرنے کے لیے ہوتا ہے اور اس کے مناسب یہی ہے کہ نماز کے بعد ہو لہذا وہ نماز کے بعد رکھا گیا۔ مگر یہ دونوں باتیں ہی کمزور ہیں؛ پہلی بات تو اس لیے کمزور ہے کہ اضافے پر جو سجدۂ سہو ہوتا ہے وہ بھی تلافی اور جبر نقصان کے لیے ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر چہ بہ ظاہر نماز میں اضافہ ہوا کمی نہیں ہوئی، مگر یہ اضافہ دراصل معنوی نقص اور کمی ہی ہے کیوں کہ وہ خلاف شرع ہے، اس لیے اس میں بھی جبر اور تلافی کی ضرورت ہے لہذا وہ سجدہ بھی جبر کے لیے ہوا، دوسری بات بھی درست نہیں؛ کیوں کہ جس طرح زیادتی والا سجدہ ''ترغیم شیطان'' یعنی اسے ذلیل کرنے کے لیے ہوتا ہے، یہ بات کمی والے سجدے میں بھی ملحوظ ہوتی ہے چنانچہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت میں یہ صراحت ہے کہ سجدہ ''ترغیم شیطان'' کے لیے کرے حالاں کہ وہاں نماز میں شک کا ذکر ہے نہ کہ اضافے کا۔

۲- حضرت الاستاذ کی رائے یہ ہے کہ اس باب سے بخاری کا مقصد سجدۂ سہو کے قبل السلام اور بعد السلام دونوں کا جواز بتانا ہے، جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے، تو امام بخاری نے دونوں طرح کی حدیثیں دے کر یہ ظاہر کر دیا کہ اس مسئلے میں توسع ہے اور دونوں عمل جائز ہیں سجدۂ سہو سلام سے پہلے بھی کر سکتے ہیں اور سلام کے بعد بھی۔

۳- ان دونوں باتوں کے علاوہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ شاید امام بخاری اس باب سے ایک مشہور اختلافی مسئلے کو بیان کرنا چاہتے ہیں، کیوں کہ اس مسئلے میں ایک فریق کی جانب سے پیش کی جانے والی سب سے اہم دلیل یہی حدیث ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چوتھی رکعت میں قعدۂ اخیرہ بھول کر کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز کا کیا حکم ہے؟ اس میں ائمہء ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانچویں رکعت کے سجدے سے پہلے یاد آ جائے تو واپس لوٹ آئے اور حسب معمول نماز پوری کرے، مزید کچھ کرنے کی ضرورت نہیں، سجدۂ سہو بھی نہیں آئے گا، اور اگر پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا اور پھر یاد آیا تو اب بھی لوٹ آئے، نماز پوری کرے اور سجدۂ سہو کر لے، ائمہ ثلاثہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ بھول کر

پانچویں رکعت شروع کرنے یا اسے مکمل کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوگی، جب یاد آجائے واپس آکر نماز پوری کرلے؛ اتنا ہے کہ اگر پانچویں رکعت پوری کرلی تھی تو سجدۂ سہو آئے گا ورنہ وہ بھی نہیں۔

احناف کا مسلک احناف کے یہاں اس مسئلے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر پانچویں رکعت کے سجدے سے پہلے یاد آ گیا تو واپس آئے اور سجدۂ سہو کر کے نماز پوری کرلے، اور اگر پانچویں رکعت پوری کرلی یعنی اس کا سجدہ کرلیا تو اس کی فرض نماز باطل ہوگئی، اب اسے چاہیے کہ ایک رکعت اور پڑھ لے یہ چھ رکعتیں نفل ہوجائیں گی اور اگر قعدۂ اخیرہ کرنے کے بعد کھڑا ہوا تھا تو جب بھی یاد آئے لوٹ آئے اور سجدۂ سہو کرے فرض نماز صحیح ہوجائے گی، اگر پانچویں کا سجدہ نہیں کیا تھا تو چوں کہ وہ نماز نہیں ہوئی لہذا اسے چھوڑ دے اور اگر سجدہ کرلیا تھا تو چوں کہ وہ بھی ایک رکعت ہوگئی اس لیے اس کو بچانے کے لیے ایک رکعت اور پڑھ لے دو نفل ہوجائیں گی اور چار فرض۔

احناف کی تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ، قعدۂ اخیرہ کیا پھر سہو ہوا تو فرض نماز درست ہوجائیگی ورنہ نہیں، ایک رکعت اگر ہوگئی ہے تو دوسری ملا کر اس کو پوری دوگانہ نماز بنا کر بچایا جائے، ایک رکعت سے کم ہوئی تو اسے چھوڑ دے۔

ائمۂ ثلاثہ کی دلیل ان کی دلیل یہی حدیث الباب ہے، اس میں حضور ﷺ نے پانچویں رکعت پوری فرمائی اور سلام کے بعد بتانے پر سجدۂ سہو فرمایا، ائمۂ ثلاثہ اور ان کے علماء کے بقول یہ حدیث احناف کی بیان کردہ تفصیل کے ہر جز کے خلاف ہے، اس میں آپ نے قعدہ اخیرہ نہیں کیا پھر بھی نماز پوری کی اور اعادہ نہیں کیا، پانچویں رکعت پڑھنے کے باوجود چھٹی کو نہیں ملایا، لہذا یہ حدیث بہت صاف طور پر احناف کے خلاف ہے، اس سلسلے میں بعض علماء کا موقف تو یہاں تک سخت ہوا کہ انہوں نے بے جا تبصرہ بھی کردیا، چنانچہ ابن خزیمہ نے اس موقع پر بحث ان الفاظ کے ساتھ ختم کی "ويحرم على العالم أن يخالف السنة بعد علمه بها"۔

احناف کی دلیل احناف کے مسلک کی بنیاد فقہی اصولوں پر ہے جو احادیث کی روشنی میں بنائے گئے ہیں، قعدۂ اخیرہ میں مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد پانچویں کے لیے کھڑا ہوگیا تو جب تک سجدہ نہیں کیا یہ ایک رکعت نہیں ہوئی؛ کیوں کہ رکعت سجدے پر مکمل ہوتی ہے، لہذا اگر اب یاد آ گیا تو واپس آکر نماز پوری کرلے اور سلام میں تاخیر کی وجہ سے سجدۂ سہو کرے، اور اگر پانچویں کا سجدہ کرلیا تو اب چوں کہ یہ رکعت ہوگئی اور ضابطہ یہ ہے کہ نماز کو باطل کرنا درست نہیں، جو نماز شروع کردی گئی ہے اسے پورا کرنا اور باطل و ضائع ہونے سے بچانا لازم اور ضروری ہے، اس لیے اب یہ چھٹی ملالے دو رکعت نفل ہوجائیں گی اور چار فرض، فرض کے درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ وہ کرچکا تھا؛ ہاں سجدۂ سہو آئے گا کیوں کہ سلام میں تاخیر ہوگئی۔

اور اگر قعدۂ اخیرہ نہیں کیا تھا تو اگر پانچویں کے سلام سے پہلے یاد آجائے تو ابھی مہلت باقی ہے، سجدۂ سہو کرلے

نماز مکمل ہوجائیگی، لیکن اگر پانچویں کا سجدہ کرلیا تو اب فرض نماز باطل ہوجائیگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ کرنے سے ایک رکعت مکمل ہوگئی اور دوسری نماز یعنی نفل شروع ہوگئی جس سے فرض نماز باطل ہوگئی اور اب یہ پوری نماز نفل ہوجائے گی، سو اس کو چاہیے کہ چھٹی اور ملالے تاکہ کل چھ کی چھ رکعتیں نفل ہوجائیں۔

جہاں تک حدیث کا معاملہ ہے تو عرض ہے کہ وہ ہمارے خلاف نہیں ہے، کیوں کہ اس میں اس کی صراحت نہیں ہے کہ حضور ﷺ چوتھی رکعت پر بیٹھے بغیر پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہوئے تھے؛ لہٰذا جس طرح آپ یہ اندازہ لگاتے ہیں کہ بغیر قعدے کے اٹھے تھے وہیں ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ نے چوتھی رکعت پر قعدہ فرمایا اور پھر آپ کو یہ سہو ہوا کہ یہ قعدۂ اولی ہے اور آپ تیسری رکعت کے خیال سے پانچویں کے لیے کھڑے ہوگئے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث میں "صلی الظهر خمسا" کے الفاظ ہیں اور ظہر کا اطلاق مکمل نماز پر ہوتا ہے تو معنی یہ ہوئے کہ آپ نے مکمل ظہر کی نماز پڑھی یعنی تمام ارکان کے ساتھ جس میں قعدۂ اخیرہ بھی شامل ہے۔

سجدہ کرنے کے بعد چھٹی رکعت کو ملانے کا حکم اس لیے دیا گیا کہ احادیث میں "بتیراء" یعنی ایک رکعت پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں "والله ما أجزأت ركعة قط"۔ ابن قدامہ نے "المغني" میں نقل کیا ہے کہ امام اوزاعی نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے مغرب چار رکعت پڑھ لی ہوں کہ وہ ایک رکعت اور ملائے اس طرح دونوں رکعتیں نفل ہوجائیں گی "يضيف إليها أخرى فتكون الركعتان تطوعا"۔

اب یہ سوال کہ حضور ﷺ نے چھٹی رکعت کیوں نہیں ملائی؟ ناسمجھی کی بات ہے، کیوں کہ دوران نماز آپ کو کہاں معلوم ہوا کہ آپ پانچویں پڑھ رہے ہیں؟ آپ تو اسے تیسری سمجھ رہے تھے، آپ کو تو بعد میں معلوم ہوا کہ رکعتیں پانچ ہوئیں، اب ملانے کا موقعہ کہاں ہے؟ اور اسی لیے آپ سجدے سے قبل واپس بھی نہیں آئے یہ تو اس وقت ہوتا جب کہ آپ ﷺ کو دوران نماز ہی یاد آجاتا۔

تشریح حدیث یہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے جس میں یہ بات مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے ظہر کی نماز پانچ رکعت پڑھائی اور بعد میں بتانے پر سجدۂ سہو کیا، یہ روایت اس سلسلے میں احناف کا مستدل ہے کہ سجدہ بعد از سلام کیا گیا، یہاں یہ نہیں کہنا چاہیے کہ حضور ﷺ کو معلوم ہی بعد از سلام ہوا اس لیے یہ قابل استدلال نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اسی حدیث میں مسلم نے یہ الفاظ مزید نقل کیے ہیں "إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين" تو بات یہ نہیں ہے کہ حضور ﷺ کو چوں کہ سلام کے بعد یاد دلایا گیا اس لیے سلام کے بعد سجدہ کیا، بلکہ سجدہ کرنے کا وہی موقعہ اصل ہے چنانچہ آپ نے وہی تعلیم فرمادیا۔

[۳] بَابٌ إِذَا سَلَّمَ فِي رَكْعَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثٍ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ مِثْلَ سُجُودِ الصَّلَاةِ أَوْ أَطْوَلَ

(۱۲۲۷) حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قَالَ: صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ - ﷺ - الظُّهْرَ أَوِ الْعَصْرَ فَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ ذُوالْيَدَيْنِ: الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللهِ! أَنَقَصَتْ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: أَحَقٌّ مَا يَقُولُ؟ قَالُوا: نَعَمْ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ. قَالَ سَعْدٌ: وَرَأَيْتُ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ صَلَّى الْمَغْرِبَ رَكْعَتَيْنِ فَسَلَّمَ وَتَكَلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى مَا بَقِيَ وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ وَقَالَ: هَكَذَا فَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ. (گذشتہ:۴۸۲،۷۱۴،۷۱۵)

ترجمہ [باب] جب کوئی دو یا تین رکعت پر سلام پھیر دے تو نماز کے سجدوں کے برابر یا اس سے زیادہ طویل دو سجدے کرے۔ حضرت ابو ہریرہ نے بیان کیا کہ نبی ﷺ نے ہمیں ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی اور سلام پھیرا، ذوالیدین نے آپ سے کہا کہ اللہ کے رسول کیا نماز کم ہوگئی؟ نبی ﷺ نے اپنے اصحاب سے پوچھا کہ ذوالیدین جو کہہ رہے ہیں کیا وہ درست ہے؟ صحابہ نے کہا جی ہاں، تو آپ نے دو رکعتیں اور پڑھیں پھر دو سجدے کیے، سعد کہتے ہیں کہ میں نے عروہ بن زبیر کو دیکھا انہوں نے مغرب دو رکعتیں پڑھیں پھر سلام پھیرا اور باتیں کیں پھر باقی نماز پڑھی، اور دو سجدے کیے اور کہا کہ نبی ﷺ نے ایسا ہی کیا۔

مقصد ترجمہ حضرت الاستاذ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری اس ترجمے میں خود سجدۂ سہو کی صفت سے متعلق وضاحت کرنا چاہتے ہیں، یعنی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سجدۂ سہو کیسا ہو؟ نماز کے سجدے سے ادنی ہو یا زیادہ یا برابر؟ تو بتادیا کہ سجدۂ سہو نماز کے سجدے کی طرح ہے اسے ادنی اور کم کرنے کی ضرورت نہیں؛ بلکہ اس لحاظ سے کہ یہ شیطان کو رسوا اور خوار کرنے کے لیے ہے، تو اسے زیادہ طویل کرنا چاہیے، شیطان ہی نے نماز میں گڑ بڑ کرائی اور خود اسے اس سجدے سے تکلیف ہوتی ہے یہاں تک کہ وہ روتا ہے؛ تو اس سجدے کو مزید طویل ہونا چاہیے، اس طرح حضرت ترجمے میں "او" کو بمعنی بل لیتے ہیں۔ پھر چونکہ روایت میں: "**سجد سجدتین**" مطلق آیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہ نماز والے سجدوں کی طرح اور ان کے مشابہ و مماثل تھے، اس طرح ترجمۃ الباب کا ثبوت ہو گیا کہ سجدۂ سہو نماز کے سجدوں کی طرح ہی ہے ادنی اور کمتر نہیں ہے۔

بعض شارحین کہتے ہیں کہ بخاری نے یہ باب اہل ظاہر پر رد کرنے کے لیے منعقد کیا ہے، کیوں کہ اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سجدۂ سہو صرف ان مواقع کے ساتھ خاص ہے جو حضور ﷺ کو پیش آئے، ان کے علاوہ کسی اور موقع پر

سہو پیش آتا ہے تو سجدۂ سہو کا حکم نہیں ہوگا؛ اہل ظاہر کی بات جہاں عقل اور فقہ کے خلاف ہے وہیں خود نصوص کے بھی خلاف ہے، حضور ﷺ نے اگر چہ انہیں مقامات پر سجدہ کیا، لیکن تعلیم تو عام دی ہے اور ابو داؤد کی حدیث آپ نے دیکھی جس میں یہ الفاظ ہیں: ''لکل سھو سجدتان بعد السلام''، تو امام بخاری نے اس باب سے اہل ظاہر پر رد کیا کہ یہ سجدہ ان جگہوں کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ یہ حکم عام ہے اور ہر قابل اعتناء سہو کے ساتھ متعلق ہے تفاصیل فقہاء نے کتب فقہ میں بیان کی ہیں، لہذا اگر کوئی دو پر سلام پھیر دے تو بھی سجدے کا حکم اور تین پر پھیر دے تو بھی۔

تشریح حدیث حضرت ابو ہریرہ کی یہ مشہور حدیث ہے جس میں ذوالیدین کا حضور ﷺ سے تعداد رکعت کے بارے میں سوال و جواب مذکور ہے، یہ روایت بخاری میں متعدد جگہ ہے تین بار سابق میں بھی گذر چکی ہے، حضور ﷺ نے بھول کر دو رکعت پر سلام پھیر دیا تھا اور تحقیق کے بعد سجدۂ سہو فرمایا، ترجمے میں دو رکعت اور تین رکعت کا ذکر ہے، دو کا ذکر تو اس حدیث میں ہے لہذا اس کا ثبوت تو ہو گیا؛ مگر تین کا ذکر یہاں نہیں ہے، تو اگر حضرت الاستاذ کی رائے مدنظر رکھیں کہ ترجمہ کا مقصد سجدۂ سہو کی صفت بتانا ہے تو اس کا جواب دینے کی ضرورت نہ ہوگی، ورنہ یہ کہا جائے گا کہ یہاں اگر چہ تین رکعت پر سلام کا ذکر نہیں مگر امام مسلم نے عمران بن حصین سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں تین رکعت پر بیٹھنا آیا ہے، تو بخاری ترجمے کے اس حصے سے اس حدیث کی طرف اشارہ فرمانا چاہتے ہیں۔

حضرت ابو ہریرہ کی اس حدیث میں دوران نماز کلام کا بھی ذکر ہے اور شراح نے اس مقام پر یہ بحث ذکر بھی کی ہے، خود بخاری بھی اسے چھیڑ رہے ہیں، چنانچہ عروہ کے حوالے سے جو حدیث دی ہے اس میں ''وتکلم'' کی تصریح ہے، اس سلسلے میں ذوالیدین کی اس حدیث کو احناف کے خلاف بتایا جاتا ہے، اور چونکہ نماز میں احناف ہر طرح کے کلام کو مفسد کہتے ہیں، اس لیے دوسرے حضرات اسے ایک مضبوط دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، یہ بحث پوری تفصیل کے ساتھ ''ابواب العمل'' میں باب نمبر ۲- ''باب ما ینهی عنه من الكلام في الصلاة'' میں گذر چکی ہے وہاں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اس حدیث کا ذکر بھی آیا ہے اور اس کی توجیہ بھی بیان ہوئی ہے، اب اسے یہاں دہرانے کی حاجت نہیں۔

[۴] باب مَنْ لَمْ يَتَشَهَّدْ فِي سَجْدَتَي السَّهْوِ وَسَلَّمَ أَنَسٌ وَالْحَسَنُ وَلَمْ يَتَشَهَّدَا وَقَالَ قَتَادَةُ لَايَتَشَهَّدُ

(۱۲۲۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ أَبِي تَمِيمَةَ السَّخْتِيَانِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ انْصَرَفَ مِنَ اثْنَتَيْنِ، فَقَالَ لَهُ ذُوالْيَدَيْنِ: أَقُصِرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَصَدَقَ ذُوالْيَدَيْنِ؟ فَقَالَ النَّاسُ: نَعَمْ فَقَامَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَصَلَّى

اثْنَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ.

(گذشتہ: ۴۸۲، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۲۲۷)

(۱۲۲۸) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ عَلْقَمَةَ قَالَ: قُلْتُ لِمُحَمَّدٍ: فِي سَجْدَتَيِ السَّهْوِ تَشَهُّدٌ؟ قَالَ: لَيْسَ فِي حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ.

ترجمہ [باب] اس شخص کا بیان جو سجدۂ سہو کے بعد پھر تشہد نہ پڑھے۔انس بن مالک اور حسن بصری نے سلام پھیرا اور تشہد نہیں پڑھا، قتادہ کہتے ہیں کہ تشہد نہ پڑھے۔ حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ (ایک مرتبہ) پیغمبر ﷺ نے دو رکعت پر نماز ختم فرمادی، ذوالیدین نے آپ سے کہا کہ اے اللہ کے رسول! نماز کم ہوگئی یا آپ بھول گئے؟ پیغمبر ﷺ نے پوچھا کہ کیا ذوالیدین نے درست کہا؟ لوگوں نے کہا جی ہاں، تو اللہ کے رسول ﷺ کھڑے ہوئے اور دو رکعت اور پڑھیں، پھر سلام پھیرا پھر تکبیر کہی اور معمول کے سجدے کی طرح یا اس سے طویل سجدہ کیا اور پھر سر اٹھایا۔ سلمۃ بن علقمہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے محمد بن سیرین سے پوچھا کہ کیا سجدۂ سہو کے بعد تشہد ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ ابو ہریرہ کی حدیث میں نہیں ہے۔

مقصد ترجمہ اس باب میں بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سجدۂ سہو کے بعد پھر تشہد نہیں ہے، بس سلام پھیر کر نماز ختم کردے، امام بخاری کا مسلک یہی ہے، اسی کی تائید میں روایت لائے ہیں، اس مسئلے میں فقہاء میں اختلاف ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا راجح قول یہ ہے کہ تشہد نہیں ہے، امام احمد بن حنبل کا صحیح قول یہ ہے کہ اگر سلام سے پہلے سجدۂ سہو کیا تو تشہد نہیں ہے اور اگر بعد میں کیا تو تشہد ہے، حنابلہ کے یہاں عملاً یہی ہے سجدہ سلام سے قبل ہے اور تشہد کا اعادہ نہیں ہے، احناف کے یہاں سجدے کے بعد تشہد کا اعادہ ہے، امام مالک کا ایک قول احناف کی طرح ہے اور ایک قول حنابلہ کی طرح۔

سجدے کے بعد تشہد کے دلائل احناف یہ کہتے ہیں کہ سجدہ کرنے کی وجہ سے پہلا تشہد ختم ہوگیا، سجدہ رافع تشہد ہے، لہٰذا اب دوبارہ تشہد آئے گا، اس سلسلے میں تین حدیثیں ہیں ۱- حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے: "قال رسول الله ﷺ إذا كنت في صلاة فشككت في ثلاث أو أربع وأكبر ظنك على أربع، تشهدت ثم سجدت سجدتين وأنت جالس قبل أن تسلم، ثم تشهدت أيضا ثم تسلم" (أبو داؤد نسائي) اس روایت میں سجدۂ سہو کے بعد تشہد کا حکم صراحت کے ساتھ ہے، اس روایت پر محدثین نے کچھ کلام کیا ہے مگر ضعف کی جو وجوہ ذکر کی گئی ہیں ان سب کا جواب اصول حدیث کی روشنی میں دے دیا گیا ہے، چنانچہ اس حدیث پر تین اعتراضات ہیں ایک یہ کہ اس میں خصیف نامی راوی ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یحیی ابن معین اور ابوزرعہ نے ان کی توثیق کی ہے، اور اصل بات یہ ہے خصیف کو ضعیف نہیں کہا گیا بلکہ

ضعیف ان کا ایک شاگرد ہے جس کا نام عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن ہے، یہ خصیف کے نام سے جتنی روایات بیان کرتا ہے سب باطل ہیں اور اس میں ضعف کی وجہ یہ خود ہے۔

ایک اعتراض سند پر یہ ہے کہ خصیف کے ایک شاگرد محمد بن سلمہ تو اسے مرفوع کرتے ہیں جب کہ دوسرے شاگردان موقوف کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن سلمہ مسلم کے راوی ہیں اور ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی جب کہ اوثق سے متعارض نہ ہو مقبول ہے، تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ روایت "عن أبي عبيد عن أبيه" ہے جو کہ مرسل ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مرسل ہونے کے باوجود محدثین نے اسے قبول کیا ہے، چنانچہ دارقطنی نے اس طریق کی متعدد روایتوں کی تصحیح کی ہے لہذا یہ روایت کم از کم حسن درجے کی ہوگی۔

دوسری حدیث عمران بن حصین کی ہے جسے ترمذی نے روایت کیا ہے "أن النبي صلى بهم فسها فسجد سجدتين ثم تشهد ثم صلى" اس میں حضور ﷺ کا عمل مروی ہے کہ آپ نے سجدۂ سہو کے بعد تشہد پڑھا، اسے ترمذی نے حسن غریب کہا ہے، ابوداؤد نے سکوت اختیار کیا ہے اور حاکم نے تصحیح کی ہے اور "على شرط الشيخين" کہا ہے۔

تیسری روایت حضرت مغیرہ بن شعبہ کی ہے جسے بیہقی نے تخریج کیا ہے "إن النبي تشهد بعد أن رفع رأسه من سجدتي السهو" اس میں بھی یہ بیان ہے کہ حضور ﷺ نے سجدۂ سہو کے بعد پھر تشہد پڑھا؛ بیہقی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ تشہد والی بات محمد بن عبدالرحمٰن کا تفرد ہے اور ان کا تفرد مقبول نہیں کیوں کہ وہ سيء الحفظ اور كثير الأخطاء ہیں، لیکن یہ بات درست نہیں، کیوں کہ محمد بن عبدالرحمٰن کی حدیث کو ترمذی نے حسن کہا ہے اور دیگر ائمہ بھی ان سے استدلال کرتے ہیں اور یہاں تو ان کے بیان کردہ مضمون کے متابعات بھی موجود ہیں اس لیے یہ بھی حسن درجے کی روایت ہوگی۔ آپ نے ملاحظہ کیا کہ تینوں روایتوں پر اگرچہ کلام کیا گیا ہے مگر اصول حدیث کی رو سے وہ اعتراضات مضر نہیں ہیں ان کے جوابات ہیں؛ اس لیے جب وہ تنہا تنہا حسن سے کم نہیں ہیں تو تینوں ملکر تو بلاشبہ اتنی قوت کی حامل ہوں گی ہی کہ ان سے بلا تامل استدلال اور احتجاج درست ہو۔

تشریح حدیث امام بخاری نے یہاں ذوالیدین کی روایت دی، مگر اس سے مقصد حاصل نہیں ہوتا اس لیے کہ اس میں تشہد کے ذکر سے سکوت ہے، اس میں صرف سجدۂ سہو کا ذکر ہے، آگے تشہد پڑھا یا نہیں پڑھا؟ اس کا بیان اس حدیث میں نہیں ہے اور اسی لیے امام بخاری کو محمد بن سیرین کی روایت کا اضافہ کرنا پڑا کہ ان کے شاگرد نے تشہد کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ابو ہریرہ کی حدیث میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

اس سے امام بخاری یہ نتیجہ نکالنا چاہتے ہیں کہ تشہد ثابت نہیں ہے، لیکن محمد بن سیرین کے اس کلام سے بھی کام نہیں چلتا؛ کیوں کہ وہ اس کی علی الاطلاق نفی نہیں کر رہے ہیں، صرف ابو ہریرہ کی حدیث میں نہ ہونے کی بات کہہ رہے ہیں، اور یہ تو مقصد کی کمزوری کی طرف اشارہ کرتی ہے؛ کیوں کہ عام اصول یہ ہے کہ جب کسی چیز کی نفی قید کے ساتھ

ہوتی ہے تو وہ نفی صرف قید ہی کہ ہوتی ہے اصل شئے کی نہیں، اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے لکڑی سے نہیں مارا تو اس میں نفی صرف لکڑی سے مارنے کی ہے نفس ضرب کی نفی نہیں ہے، وہ ثابت ہے، تو یہاں اصل تشہد کی نفی نہیں ہے بلکہ ابو ہریرہ کی حدیث میں اس کا ذکر ہونے کی نفی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود محمد بن سیرین بھی اصل مسئلے میں امام بخاری کے موافق نہیں ہیں، اور واقعہ بھی یہی ہے چنانچہ ابونعیم نے مستخرج میں ابن سیرین کی یہ روایت نقل کی ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے "وأحب إلي أن يتشهد" یعنی ابو ہریرہ کی حدیث میں تو تشہد کا کوئی ذکر نہیں؛ لیکن میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ تشہد پڑھے۔ امام بخاری نے یہاں یہ ٹکڑا نہیں دیا اگر پورا قول نقل کرتے تو بات صاف ہوتی۔

وَسَلَّم أَنَسٌ وَالْحَسَنُ انس بن مالک اور حسن بصری کی روایات ابن ابی شیبہ نے موصولاً ذکر کی ہیں۔ قتادہ کی طرف بخاری نے یہ نسبت کی ہے کہ وہ تشہد کے قائل نہیں؛ حالاں کہ اسے عبد الرزاق نے موصول کیا ہے اور انہوں نے "لا" کے بغیر "یتشھد" دیا ہے، چنانچہ ابن حجر نے یہ تاویل کی کہ بخاری کے ترجمے میں "لا" زائدہ ہے، لیکن اگر تاویل کرنی ہے تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ دو روایتوں پر محمول کیا جائے، کہ ان سے ایک روایت تشہد کی ہے اور ایک نفی کی۔ الغرض قتادہ بھی تشہد کے قائل ہیں۔

[۵] باب مَنْ يُكَبِّرُ فِي سَجْدَتَي السَّهْوِ

(۱۲۲۹) حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ إِحْدَى صَلَاتَيِ الْعَشِيِّ- قَالَ مُحَمَّدٌ: وَأَكْثَرُ ظَنِّي الْعَصْرَ- رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ قَامَ إِلَى خَشَبَةٍ فِي مُقَدَّمِ الْمَسْجِدِ، فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا، وَفِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ رضي الله عنهما فَهَابَاهُ أَنْ يُكَلِّمَاهُ، وَخَرَجَ سَرَعَانُ النَّاسِ فَقَالُوا: أَقُصِرَتِ الصَّلَاةُ؟ وَرَجُلٌ يَدْعُوهُ النَّبِيُّ ﷺ ذُو الْيَدَيْنِ، فَقَالَ: أَنَسِيتَ أَمْ قَصُرَتْ، فَقَالَ: لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ، قَالَ: بَلَى قَدْ نَسِيتَ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَكَبَّرَ، ثُمَّ وَضَعَ رَأْسَهُ فَكَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ. (گذشتہ: ۴۸۲، ۷۱۴، ۷۱۵، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸)

(۱۲۳۰) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ ابْنِ بُحَيْنَةَ الْأَسَدِيِّ حَلِيفِ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَامَ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ وَعَلَيْهِ جُلُوسٌ، فَلَمَّا أَتَمَّ صَلَاتَهُ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ فَكَبَّرَ فِي كُلِّ سَجْدَةٍ وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ، وَسَجَدَهُمَا النَّاسُ مَعَهُ مَكَانَ مَانَسِيَ مِنَ الْجُلُوسِ. تَابَعَهُ ابْنُ جُرَيْجٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ فِي التَّكْبِيرِ. (گذشتہ: ۸۲۹، ۸۳۰، ۱۲۲۴)

ترجمہ [باب] سجدۂ سہو میں تکبیر کہے۔ حضرت ابوہریرہ نے کہا کہ نبی ﷺ نے تیسرے پہر کی دو نمازوں میں سے کوئی ایک نماز (محمد بن سیرین کہتے ہیں کہ میرا زیادہ تر خیال یہ ہے کہ عصر) دو رکعت پڑھی، پھر سلام پھیر دیا اور مسجد کے سامنے والے حصے میں ایک لکڑی کے پاس کھڑے ہوئے اور اپنا ہاتھ اس پر رکھا، لوگوں میں ابوبکرؓ وعمرؓ بھی تھے، لیکن وہ دونوں بولنے سے گھبرائے اور جلدی والے لوگ نکل گئے انہوں نے کہا کیا نماز کم ہوگئی؟ ادھر ایک شخص تھا جسے حضور ﷺ ذوالیدین کے نام سے یاد کرتے تھے، اس نے کہا کہ آپ کو بھول ہوگئی یا نماز کم ہوگئی؟ آپ نے جواب دیا کہ نہ میں بھولا اور نہ نماز کم ہوئی، اس نے کہا کہ نہیں آپ کو بھول ہوئی ہے، تب آپ نے دو رکعت پڑھیں اور پھر سلام پھیرا پھر تکبیر کہی اور اپنے نماز کے سجدے کی طرح یا اس سے طویل سجدہ کیا، پھر اپنا سر اٹھایا اور تکبیر کہی، پھر اپنا سر رکھا اور اپنے سجدے کی طرح یا اس سے طویل سجدہ کیا، پھر اپنا سر اٹھایا اور تکبیر کہی۔

عبداللہ بن بحینۃ سے مروی ہے کہ پیغمبر ﷺ ظہر کی نماز میں کھڑے ہوگئے جب کہ آپ کو بیٹھنا تھا، تو جب اپنی نماز مکمل کر چکے تو سلام سے پہلے دو سجدے کیے، ہر سجدے میں بیٹھے بیٹھے تکبیر کہی، لوگوں نے بھی آپ کے ساتھ سجدہ کیا، یہ سجدے اس قعدے کی جگہ تھے جو آپ بھول گئے تھے۔ ابن جریج نے ابن شہاب سے تکبیر کے بیان میں لیث کی متابعت کی ہے۔

مقصدِ ترجمہ امام بخاری اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سجدۂ سہو کے لیے جاتے ہوئے تکبیر مشروع ہے، اللہ اکبر کہتے ہوئے سجدے میں جانا چاہیے، تمام ائمہ اس مسئلے میں متفق ہیں کہ سجدۂ سہو کے لیے جاتے ہوئے بھی اللہ اکبر کہنا چاہیے اور سجدے سے اٹھنے کے لیے بھی اور پھر دوسرے سجدے میں جانے کے لیے اور پھر اس سے اٹھنے کے لیے اس طرح یہ چار تکبیریں ہوجائیں گی۔

تشریح احادیث یہاں دو روایتیں ہیں ایک ذوالیدین کی روایت ہے جو بارہا گذری، اور دوسری روایت عبداللہ بن بحینۃ کی ہے ان دونوں روایتوں میں سجدۂ سہو کے لیے تکبیر کا ذکر ہے اور آپ ﷺ نے دو سجدوں کے لیے کل چار بار اللہ اکبر کہا، اس طرح ترجمۃ الباب کا ثبوت احادیث سے ظاہر ہے۔

قولہ: تابعہ یعنی ابن شہاب سے تکبیر کے نقل کرنے میں ابن جریج بھی لیث کے ساتھ شریک ہیں، کہ یہ حدیث جس طرح لیث نے ابن شہاب سے روایت کی ہے اسی طرح ابن جریج نے بھی کی ہے اور انہوں نے بھی لیث کی طرح تکبیر کا ذکر کیا ہے، ابن جریج والی روایت عبدالرزاق نے موصولاً بیان کی ہے، اور عبدالرزاق ہی سے امام احمد نے بھی مسند میں لی ہے، ان کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: فکبر فسجد ثم کبر فسجد ثم سلم.

[۶] بَابٌ إِذَا لَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى؟ ثَلاثًا أَوْ أَرْبَعًا؟ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ

(۱۲۳۱) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فُضَالَةَ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللهِ الدَّسْتَوَائِيُّ، عَنْ يَحْيَ بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:

إِذَا نُودِيَ بِالصَّلَاةِ أَدْبَرَ الشَّيْطَانُ وَلَهُ ضُرَاطٌ حَتَّى لَا يَسْمَعَ الْأَذَانَ، فَإِذَا قُضِيَ الْأَذَانُ أَقْبَلَ، فَإِذَا ثُوِّبَ بِهَا أَدْبَرَ، فَإِذَا قُضِيَ التَّثْوِيبُ أَقْبَلَ، حَتَّى يَخْطِرَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَنَفْسِهِ، يَقُولُ: اذْكُرْ كَذَا وَكَذَا، مَالَمْ يَكُنْ يَذْكُرُ حَتَّى يَظَلَّ الرَّجُلُ إِنْ يَدْرِي كَمْ صَلَّى؟ فَإِذَا لَمْ يَدْرِ أَحَدُكُمْ كَمْ صَلَّى؟ ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا؟ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ. (گذشتہ: ۶۰۸، ۱۲۲۲)

ترجمہ [باب] جب یہ یاد نہ رہے کہ کتنی رکعت پڑھیں؟ تین یا چار؟ تو بیٹھے بیٹھے دو سجدے کر لے۔ حضرت ابو ہریرہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب نماز کے لیے اذان دی جاتی ہے تو شیطان گوز مارتا ہوا پیٹھ پھیر کر بھاگتا ہے، تا کہ اذان نہ سنے، جب اذان ختم ہو جاتی ہے تو چلا آتا ہے، پھر جب مؤذن اقامت کہتا ہے تو منھ پھیر کر چل دیتا ہے، پھر جب اقامت ہو چکتی ہے تو آ جاتا ہے، یہاں تک کہ نمازی اور اس کے دل میں وسوسے ڈالتا ہے اور کہتا ہے کہ ایسا ایسا یاد کر، ایسی باتیں یاد دلاتا ہے جو اسے یاد نہ تھیں، یہاں تک کہ آدمی کو یہ بھی یاد نہیں رہتا کہ کتنی رکعت پڑھیں، تو جب تم میں سے کسی کو یہ یاد نہ رہے کہ کتنی رکعت پڑھیں؟ تین یا چار؟ تو اس کو چاہیے کہ بیٹھے بیٹھے دو سجدے کر ے۔

مقصد ترجمہ نماز میں اگر ایسا سہو ہو جائے کہ تعداد رکعات بھی یاد نہ رہے تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے؟ یہ بتانے کے لیے امام بخاری نے یہ باب قائم کیا ہے۔ یہ مسئلہ ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ جب ایسا سہو ہو جائے تو یقین پر بناء کرے یعنی کم والی جہت کو اختیار کرے اور اس کے مطابق نماز پوری کر لے، اس طرح ان حضرات کے نزدیک تحری کی کوئی شکل نہیں ہے، کیوں کہ یقین یعنی کم والی جہت طے ہے اس میں کسی غور کی ضرورت نہیں ہے۔ احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر یہ سہو کبھی کبھی ہوتا ہے عادت نہیں ہے تو استئناف کرے یعنی نماز لوٹائے، اور اگر سہو ہوتا رہتا ہے تو تحری کرے، پھر اگر ظن غالب ہو تو اس کے مطابق نماز پوری کرے اور اگر کوئی رائے قائم نہ ہو تو یقین پر بناء کرے یعنی کم کو اختیار کرے۔

اس بابت احادیث بھی متعدد مضامین کی آئی ہوئی ہیں، امام بخاری نے یہاں ایک حدیث دی ہے، جس پر کلام تفصیل سے آئے گا، چوں کہ مسئلہ بھی اہم ہے اور احادیث بھی کئی طرح کی ہیں اس لیے پہلے تمام احادیث ذکر کی جائیں گی اور پھر ان پر غور وفکر کیا جائے گا تا کہ یہ واضح ہو کہ احادیث کی روشنی کس مسلک کے ساتھ ہے؟ اور روایتوں کو سامنے رکھ کر مسئلے میں کیا موقف اختیار کرنا چاہیے؟

متعلقہ احادیث اس سلسلے میں احادیث میں چار طرح کا مضمون وارد ہوا ہے، ۱- اگر یہ یاد نہ رہے کہ کتنی رکعتیں پڑھیں ہیں تو کچھ کرنے کی ضرورت نہیں صرف دو سجدے کر لے، رکعت بھی پڑھنے کی ضرورت نہیں، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ کی اس حدیث باب میں ہے، سلف میں سے بھی بعض حضرات کا یہ مسلک ہے، جیسے خود راوی حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حسن بصری۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بخاری کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور اسی رائے کی تائید کے لیے یہ باب لائے ہیں؛ مگر یہ درست معلوم نہیں ہوتا؛ کیوں کہ یہ مسلک تو صریح طور پر دیگر صحیح روایات کے خلاف ہے، جیسا کہ ابھی ان روایتوں کا ذکر آئے گا، اس لیے بخاری اس روایت کے ظاہر کی طرف جائیں یہ سمجھ میں نہیں آتا۔

۲- اگر ایسا سہو ہو جائے تو یقین پر بنا کرے یعنی اقل پر کہ وہی یقینی ہے اور بعد میں سجدۂ سہو کرے، یہ روایت حضرت ابوسعید خدری سے مروی ہے: ''عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: إذا شک أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعًا فليطرح الشک وليبن على مااستيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإن صلى خمساً شفعن له صلاته، وإن كان صلى إتمامًا لأربع كانتا ترغيماً للشيطان'' (مسلم) اس روایت میں یہ ہے کہ اگر شک ہو جائے کہ رکعات تین ہوئیں یا چار؟ تو شک کو ترک کردے اور جو یقینی ہے اس پر بناء کر کے نماز پوری کرے، ظاہر ہے کہ کم والا خیال یقینی ہے اس لیے تین مان کر نماز پڑھے اور دو سجدے کر لے، اب اگر اس نے پانچ پڑھ لیں تو یہ سجدے اس ایک رکعت کو شفعہ بنادیں گے اور اگر چار ہی پڑھیں ہیں تو یہ زائد سجدے شیطان کو ذلیل کرنے کے لیے ہوں گے۔ امام شافعی امام مالک اور امام احمد کا مسلک یہی ہے کہ اگر ایسا شک ہو جائے تو اقل پر بنا کرے اور سجدۂ سہو کر لے۔

۳- وہ حدیث جس میں تحری کا حکم ہے کہ تحری کرے اور جو ظن غالب ہو اسے اختیار کرے، یہ روایت حضرت عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہے: ''إذا شک أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم يسجد سجدتين'' (مسلم) اس روایت میں تحری کرنے کا حکم ہے کہ تحری کرنے کے بعد جو ظن غالب ہو اس پر عمل کرے اور پھر سجدۂ سہو کرے۔

۴- وہ روایات ہیں جن میں نماز لوٹانے کا حکم ہے ا-: ''عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ سئل عن رجل سها في صلاته فلم يدر كم صلى؟ فقال: ليعد صلاته ويسجد سجدتين قاعداً'' (طبرانی کبیر) اس روایت پر یہ اعتراض ہے کہ عبادۃ بن صامت کے پوتے اسحاق کا ان سے سماع ثابت نہیں ہے، لہذا یہ منقطع ہے، لیکن یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ خود اسحاق بن یحیی بن عبادہ بن صامت ثقہ ہیں، ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور بخاری نے ان کی احادیث کو معروف کہا ہے، ''أحاديثه معروفة'' رہا انقطاع کا معاملہ تو حقیقت یہ ہے کہ قرون مشهود لها بالخير (صحابہ، تابعین اور تبع تابعین) میں انقطاع مضر نہیں ہے۔ اس حدیث میں سہو پیش آنے پر نماز کے لوٹانے کا حکم ہے۔

۲- لوٹانے سے متعلق ایک حدیث یہ ہے: ''عن ميمونة بنت سعد قالت: أفتنا يا رسول الله ﷺ! في رجل سها في صلاته فلا يدري كم صلى؟ قال: ينصرف ثم يقوم في صلاته حتى يعلم كم صلى

فإنما ذلک الوسواس یعرض فیسهیه عن صلاته" (طبرانی) اس سند پر دوراویوں کولیکر اعتراض ہے، عثمان بن عبدالرحمٰن طرائفی جزری پر یہ کلام ہے کہ وہ مختلف فیہ ہیں اور عبدالحمید بن یزید کو مجہول کو کہا گیا ہے، جہاں تک عثمان بن عبدالرحمٰن کی بات ہے تو وہ بذات خود ثقہ اور صدوق ہیں، چنانچہ ابن معین نے توثیق کی ہے، ابوحاتم نے بھی ثقہ کہا ہے اور ابوحاتم نے بخاری پر ان کو "ضعفاء" میں داخل کرنے پر اعتراض بھی کیا ہے، ابن شاہین اور ابن عدی نے بھی ان کو ثقہ کہا ہے، ہاں ان کی کمزوری یہ ہے کہ یہ ضعفاء اور مجاهیل سے روایت بکثرت کرتے ہیں۔ اور عبدالحمید بن یزید بھی مجہول نہیں ہیں بلکہ مستور الحال ہیں چنانچہ عثمان بتی نے ان سے روایت کی ہے اور اس طرح کے راوی کی روایت احناف کے یہاں اور بعض محدثین کے یہاں مقبول ہے۔

۳-"عن ابن عمر قال في الذي لايدري كم صلى أثلاثاً أو أربعاً؟ قال: يعيد حتى يحفظ" (ابن ابی شیبہ) اس حدیث میں حضرت ابن عمر نے تین یا چار رکعت کا شک ہونے پر یہ جواب دیا ہے کہ نماز لوٹائے تا کہ اب دوبارہ میں اسے یاد رہے۔

گویا روایات چار طرح کی ہیں: ۱-سہو پیش آنے پر صرف سجدۂ سہو پر اکتفا کرے، مزید کچھ کرنے کی ضرورت نہیں۔ جیسا کہ حدیث باب میں ہے، ۲-تحری کرے، جیسا کہ ابن مسعود کی روایت میں ہے، ۳-یقین پر بناء کرے جیسا کہ ابوسعید خدری کی روایت میں ہے، ۴-نماز دوبارہ پڑھے جیسا کہ عبادہ بن صامت، میمونہ بنت سعد اور ابن عمر کی روایتوں میں ہے۔ یہ چار طرح کی باتیں ہیں اوپر کے تین مضمون کی روایات تو صحیح ہیں، چوتھے مضمون یعنی لوٹانے کی روایتوں پر کچھ کلام ہے، مگر وہ بالکل ضعیف بھی نہیں ہیں بلکہ حسن درجے کی ہیں اور قابل استدلال ہیں۔

احادیث مختلفہ پر ائمۂ ثلاثہ کا موقف اور اس کا جائزہ

اب حضرات ائمہ ثلاثہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہر حال میں یقین پر بناء کرے، گویا انہوں نے ابوسعید خدری کی روایت کو لیا، یہ حضرات دیگر احادیث میں تاویل کرتے ہیں، یا ضعف کی بات کہہ کر ترک کرتے ہیں، امام احمد ابن حنبل یہ کہتے ہیں کہ ابن مسعود کی روایت میں جو تحری کا ذکر ہے اس کا تعلق امام سے ہے، تو گویا امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہوا کہ امام کو اگر سہو ہو تو وہ تحری کرے اور اگر منفرد کو ہو تو وہ بنا علی الاقل کرے، اس طرح حنابلہ نے گویا مختلف حدیثوں میں تطبیق دی ہے۔ لیکن اولاً تو اس تاویل کا کوئی قرینہ نہیں، یہ بالکل بے دلیل ہے، پھر ظاہر ہے کہ اس کے بعد بھی صرف دو حدیثوں پر عمل ہوا، ابوسعید خدری کی روایت یعنی بنا علی الیقین والی اور ابن مسعود کی روایت تحری والی پر؛ جبکہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث باب اور چوتھے مضمون یعنی اعادے سے متعلق تمام احادیث متروک ہوگئیں۔

بعض حضرات نے جمع کی کوشش یہ کی ہے کہ "بناء علی الاقل" کا حکم اس کے لیے ہے جسے اتنا علم ہو کہ شک کس چیز میں ہے؟ تین یا چار میں؟ اور تحری کا اس کے لیے ہے جسے کچھ بھی یاد نہ رہے۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ جسے سہو بار

بار پیش آئے وہ تحری کرے اور جو ایسا نہ ہو وہ بنا کرے۔شوافع ابن مسعود کی حدیث میں یہ تاویل بھی کرتے ہیں کہ تحری کے معنی قصد کے ہیں تو "فلیتحر" کے معنی یہ ہوئے کہ ارادہ کرے یعنی اقل کا ارادہ کرے، تو اس طرح ابن مسعود کی حدیث میں وہی بات ہوگی جو ابوسعید خدری کی حدیث میں ہے؛ لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل صاف طور پر زبردستی کی بات ہے، یہ بات سب جانتے ہیں کہ تحری وہیں ہوتی ہے جہاں شک ہو، یعنی کوئی جانب راجح نہ ہو اور اسی رجحان کو حاصل کرنے کے لیے قرائن پر غور کیا جاتا ہے، حدیث میں اس تحری کا حکم شک ہی کے سیاق میں ہے، اس لیے اس سے معروف تحری ہی مراد لی جائے گی، نہ کہ قصد وارادہ، یہ قصد کی تاویل حدیث کے الفاظ اور موقعہ ومحل سے بالکل آنکھ بند کرنے کے مترادف ہے اور بلاضرورت ایسی بے جا تاویل نہیں ہونی چاہیے۔

تاہم ان تاویلات کو اگر قبول بھی کیا جائے تب بھی دو مضمون کی احادیث کا جواب ائمہ ثلاثہ نے نہیں دیا، ابوہریرہ کی حدیث باب اور چوتھے مضمون کی وہ احادیث جو ہم نے بیان کیں، ابن حجر نے حدیث باب میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد پر محمول ہے؛ یعنی اگر نماز کے بعد کسی کو سہو ہو تو اب رکعت پڑھنے کی ضرورت نہیں بس دو سجدے کرلے، اس تاویل کی بھی حدیث کے الفاظ میں گنجائش معلوم نہیں ہوتی، ظاہر یہی ہے کہ آپ ﷺ نماز کے دوران پیش آنے والے معاملے کو بیان کر رہے ہیں، کہ شیطان نماز میں آتا ہے، وسوسے ڈالتا ہے، پھر یہ حالت ہوجاتی ہے کہ رکعات کی تعداد بھی یاد نہیں رہتی، ایسے میں یہ کہنا کہ یہ سہوا سے نماز کے بعد پیش آرہا ہے اور وہ نماز کے بعد سوچ رہا ہے کہ کتنی رکعتیں ہوئیں؛ زیادتی کی بات ہے، ظاہر یہی ہے کہ اس غور وفکر سے بھی نماز کے دوران پیش آنے والا غور وفکر ہی مراد ہے اور یہ سہو کہ تین ہوئیں یا چار نماز کے دواران ہی ہوا ہے۔

ان تاویلات کو اگر مان بھی لیا جائے تو بھی ائمہ ثلاثہ ان احادیث کو تو بالکلیہ ترک کر ہی رہے ہیں جن میں اعادے کا ذکر ہے، ان میں سے بعض پر اگرچہ کلام ہے، مگر وہ کلام معمولی نوعیت کا ہے اور اس کا جواب دے دیا گیا ہے، اس لیے ان کو چھوڑ دینا یا ضعیف کہہ کر ترک کرنا فقہاء کے ذوق کے خلاف ہے۔

احناف کا مسلک

حقیقت یہ ہے کہ اس باب کی تمام حدیثوں پر اگر عمل کرنا ہے اور سب میں تطبیق دینی ہے تو وہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جو حنفیہ نے اختیار کی ہے، واقعہ یہ ہے کہ دیگر ابواب کی طرح اس باب میں بھی عمل بالحدیث کے حوالے سے احناف سبقت لے گئے ہیں اور احادیث پر عمل کے سلسلے میں ان کا موقف سب کے مقابلے میں زیادہ درست ہے، احادیث میں بے تکلف اور جامع تطبیق صرف اسی موقف کے مطابق ہوتی ہے۔احناف یہ کہتے ہیں کہ اگر سہو کی عادت نہ ہو، سہو پہلی بار ہوا ہو، تو ایسے شخص کو نماز لوٹانی واجب ہے، استئناف کرے اور از سر نو نماز پڑھے جیسا کہ طبرانی کی عبادہ ابن صامت والی روایت، میمونہ بنت سعد کی روایت اور ابن عمر کی موقوف حدیث میں ہے، ابن عباس، ابن عمر، عبداللہ بن عمرو بن العاص، عطاء، اوزاعی اور شعبی؛ ان سب سے یہی مروی ہے اور ان کا مسلک یہی ہے۔

اور اگر سہو کی عادت ہو کہ اکثر سہو ہو جاتا ہو تو ایسے شخص کو نماز لوٹانے کے لیے کہنا بڑے حرج میں ڈالنا ہے اس لیے اسے یہ حکم ہے کہ تحری کرے، غور کرے کہ زیادہ رجحان کس جانب ہے؟ تین کی طرف یا چار کی طرف؟ جیسا کہ ابن مسعود کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سہو ہونے پر تحری کا حکم دیا، اگر تحری سے طے ہو جائے تو اسی کے مطابق نماز پوری کرے، اور اگر کوئی جہت غالب نہ ہو اور کوئی رائے قائم نہ ہو تو یقین پر بناء کرے جیسا کہ ابو سعید خدریؓ کی روایت میں ہے کہ جب تین یا چار میں شک ہو جائے تو شک کو نظر انداز کرے اور یقین پر بنا کرے اور اس کے مطابق نماز پوری کرے مگر ہر اس رکعت پر بیٹھے جسکے بارے میں آخری رکعت ہونے کا گمان ہو؛ تا کہ قعدۂ اخیرہ فوت نہ ہو جائے، مثلاً تین یا چار کا شک تھا، کوئی رائے قائم نہ ہوئی، تو تین قرار دے کر نماز پوری کرے، مگر تین پر بھی بیٹھے اور چار پر بھی؛ کیوں کہ دونوں ہی کے قعدۂ اخیرہ ہونے کا امکان ہے، پھر سجدۂ سہو کرے۔

اس طرح احناف کا بے تکلف تینوں حدیثوں پر عمل ہو گیا اور مختلف روایات میں تطبیق ہو گئی، (اور حدیث باب پر کلام ابھی آئیگا) نہ کسی روایت کا ترک لازم آیا اور نہ تاویل کی ضرورت ہوئی، تمام روایتیں بلا تاویل اپنے اپنے مقام کے لیے ہیں اور سب معمول بہا ہیں۔ مانا کہ استئناف والی روایتیں صحیحین کے درجے کی نہیں ہیں، یا بقول آپ کے ضعیف ہیں؛ مگر پھر بھی قیاس اور تاویل سے تو بہتر ہیں، احناف ضعیف حدیث کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں، حالاں کہ یہ حدیثیں ضعیف ہیں بھی نہیں، حسن کے درجے کی ہیں۔ حضرت علامہ کشمیریؒ نے بہت بجا فرمایا کہ احادیث پر عمل کے سلسلے میں اس باب میں احناف سب سے زیادہ خوش قسمت ہیں۔

تشریح حدیث باب اس روایت کو لیکر تمام شراح اور محدثین پریشان ہیں، بعض نے یہ بھی کہد یا کہ امام بخاری کا رجحان بھی حدیث کے ظاہر کی طرف ہے، کہ کوئی بھی سہو ہو جائے سجدۂ سہو کافی ہے مزید کچھ کرنے کی ضرورت نہیں، جیسا کہ بعض حضرات کا مسلک بھی ہے، ہم نے شروع میں اس رائے کی کمزوری کو بیان کیا ہے۔ حدیث کو اگر صحیح طور پر سمجھا جائے اور غور کیا جائے تو ان سب بحثوں کی ضرورت نہیں اور بہ تکلف مطالب نکالنے کی بھی حاجت نہیں، یہ حدیث بھی دراصل ایک خاص حالت اور موقع سے تعلق رکھتی ہے اور اس میں اس کا حکم بیان کیا گیا ہے، وہ یہ ہے اگر نماز میں شک پیش آ جائے اور تحری لرنے اور غور وفکر کرنے میں تاخیر ہو جائے جس کی مقدار ایک رکن ہے تو اس تاخیر کے لیے سجدۂ سہو کرے اور کچھ کرنے کی ضرورت نہیں، تو یہاں صرف اس تاخیر کا حکم بیان کیا گیا ہے جو تحری اور غور وفکر اور سہو کے دوران ہو جائے، باقی رہی یہ بات کہ رکعت پڑھنا ہے یا نہیں؟ نماز لوٹانی ہے یا بناء؟ اس کا بیان یہاں نہیں ہے۔

احتیاط کا پہلو پھر عبادات میں احتیاط کا پہلو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہوتا ہے، تا کہ عبادت علی وجہ الیقین صحیح ہو، اور ظاہر ہے کہ استئناف یعنی لوٹانے میں ہی احتیاط ہے اس لیے بھی اسے اختیار کرنا اور استئناف والی روایات

پر عمل کرنا ان کو چھوڑنے کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہے۔

علمی اختلاف میں حدود سے تجاوز

اس موقعے پر علامہ نووی نے حضرت امام ابو حنیفہ کا یہ قول نقل کرنے کے بعد ابو حامد کے واسطے سے امام شافعی کی جانب ایک نامناسب بات منسوب کی ہے: ”**قال النووي: قال أبو حنيفة: إن حصل الشک أول مرة بطلت صلاته، ثم قال: قال أبو حامد: قال الشافعي في القديم: ما رأيت قولاً أقبح من قول أبي حنيفة هذا و لا أبعد من السنة**“ ۔ کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے اس قول سے زیادہ قبیح اور سنت سے زیادہ دور کوئی قول میں نے نہیں دیکھا۔ امام شافعی کی طرف یہ انتہائی سخت اور غیر ذمے دارانہ تبصرہ منسوب کیا گیا ہے؛ لیکن اس قول کی کوئی سند کسی نے بیان نہیں کی، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا علمی مقام، سنجیدگی اور ذمے دارانہ مزاج اس تبصرے سے حد درجہ اباء کرتا ہے، حضرت نے امام صاحب کا فقہی مقام ساری امت سے بڑا اور فائق بتایا ہے، آپ سے تواتر کے ساتھ یہ مروی ہے کہ فقہ میں لوگ ابو حنیفہ کے محتاج ہیں۔ ایسے عظیم امام سے اس طرح کا تبصرہ سمجھ سے بالاتر ہے، اور اس کی کوئی سند بھی نہیں دی گئی ہے۔ پھر ہم نے تفصیل سے بتایا کہ امام ابو حنیفہ کا اعادے والا قول احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہ سے مؤید ہے، تو پھر یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ امام شافعی ایک ایسے قول کو جو احادیث سے مؤید ہے ”**أقبح**“ اور ”**أبعد من السنة**“ کہیں؟ اس لیے علماء کو یہ زیب نہیں دیتا کہ اس طرح کی بے تحقیق باتوں کو بیان کریں، بلکہ ایسی باتیں نقل کرنا بھی درست نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہاں جو عبارت دی گئی ہے وہ صحیح نہیں ہے، احناف کی **أمهات الكتب** کی تعبیر یہ ہے کہ وہ نماز لوٹائے، نماز کے باطل ہونے کی تعبیر نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ دونوں میں فرق ہے؛ باطل بالکلیہ معدوم کے حکم میں ہوتا ہے اس پر ثواب بھی مرتب نہیں ہوتا، امام صاحب نماز کو باطل نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ صرف وصف فرضیت کو معتبر نہیں مان رہے ہیں اور اسی وجہ سے لوٹانے کی بات کہہ رہے ہیں، تاکہ نماز علی وجہ الیقین صحیح ہو جائے۔

یہاں علامہ نووی پر بھی حیرت ہوتی ہے، کیوں کہ انھوں نے مسلم کی شرح میں خود اعادے والے قول کو شعبی، اوزاعی اور سلف کی ایک جماعت کا قول بتایا ہے: ”**وقال الشعبي والأوزاعي وجماعة من السلف: إذا لم يدر كم صلى إنه يعيد مرة بعد أخرى حتى يستيقن، وقال بعضهم: يعيد ثلاث مرات فإذا شك في الرابعة فلا إعادة عليه**“ تو جب یہ قول سلف کی ایک بڑی جماعت کا ہے تو اقبح اور ابعد من السنة کے الزام میں ابو حنیفہ کی تخصیص کرنا امام نووی جیسے ثقہ لوگوں کے لیے مناسب نہیں۔

بعض کلمات کی وضاحت

قوله يخطر: یہ طاء کے ضمے اور کسرے دونوں کے ساتھ آیا ہے، ضمے کے ساتھ زیادہ مشہور ہے اور اس کے معنی ہیں گذرنا، تو معنی یہ ہوں گے کہ شیطان انسان اور اس کے دل کے درمیان سے گذرتا ہے، **بالكسر** کے معنی ہیں حرکت کرنا اب معنی ہوں گے کہ شیطان انسان اور اس کے

دل کے درمیان حرکت کرتا ہے۔ **قوله إن يدري** : یہ بالفتح أن اور بالکسر إن دونوں طرح آیا ہے، بالکسر زیادہ ہے اور نفی کے لیے ہے یعنی مایدري اور بالفتح کی شکل میں أن مصدر یہ ہوگا۔

[۷] بابُ السَّهْوِ فِي الْفَرْضِ والتَّطَوُّعِ

وَسَجَدَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ وِتْرِهِ

(۱۲۳۲) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ يُصَلِّي جَاءَ الشَّيْطَانُ فَلَبَسَ عَلَيْهِ حَتَّى لَايَدْرِيَ كَمْ صَلَّى؟ فَإِذَا وَجَدَ ذٰلِكَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ. (گذشتہ: ۶۰۸، ۱۲۲۲، ۱۲۳۱)

ترجمہ [باب] سجدۂ سہو فرض نماز اور نفل نماز دونوں میں ہے۔ ابن عباس ؓ نے اپنے وتر کے بعد دو سجدے کیے۔ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھنے کھڑا ہوتا ہے تو شیطان آتا ہے اور اسے شبہ میں ڈالتا ہے، یہاں تک کہ وہ نہیں جانتا کہ کتنی رکعت نماز پڑھی، جب تم میں سے کسی کو یہ اتفاق ہو تو بیٹھے بیٹھے دو سجدے کرے۔

مقصدِ ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ سجدۂ سہو فرض اور نفل دونوں کے لیے ہے، فرض کے ساتھ خاص نہیں ہے، اگر نفل میں سہو ہوا تو اس میں بھی سجدۂ سہو کرنا واجب ہے، جمہور علماء کا مسلک یہی ہے، البتہ ابن سیرین اس مسئلے میں جمہور سے الگ ہیں ان کے یہاں نفل میں سجدۂ سہو نہیں ہے، حضرت قتادہ کا مسلک بھی یہی مروی ہے اور حضرت عطاء سے بھی ایک روایت یہی ہے، ادھر امام شافعی کا بھی قول قدیم یہی ہے؛ مگر شوافع کے یہاں یہ مفتی بہ نہیں ہے، اس طرح ائمہ اربعہ کے یہاں یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور فرض کی طرح نفل میں بھی سجدۂ سہو کیا جائے گا۔

حضرت ابن سیرین کا یہ مسلک نصوص کے عموم کے خلاف ہے، احادیث میں فرض کی تخصیص کے بغیر سجدۂ سہو کا حکم ہے، مثلاً "إذا نسي أحدكم فليسجد سجدتين" اگر فرض کے ساتھ تخصیص کی بات ہوتی تو اس کا بیان ضرور ہوتا، اس لیے ان روایات کو عموم پر ہی رکھا گیا ہے اور فرض کی طرح نفل میں بھی سجدۂ سہو کا حکم ہے۔

ابن عباس کے اثر کی تشریح حضرت ابن عباس کا یہ اثر ابن ابی شیبہ میں بسند صحیح موصولاً ہے، اس میں حضرت ابن عباس کا وتر میں سجدۂ سہو کرنا منقول ہے، یہ بات وتر کے بیان میں آچکی ہے کہ حضرت ابن عباس وتر کو سنت کہتے ہیں، تو اس طرح بخاری کا مقصد ثابت ہو جاتا ہے کہ نوافل یعنی فرض اور واجب کے علاوہ میں بھی سجدۂ سہو ہے۔ حضرت ابن عباس سے نفل میں سجدۂ سہو کے بارے میں قولی روایت بھی مروی ہے: "عن

ابن عباس قال: إذا أوهم في التطوع سجد سجدتي السهو'' اس میں کسی تاویل کی بھی ضرورت نہیں، کیوں کہ اس میں ''تطوع'' (نفل) کے لفظ کے ساتھ سجدۂ سہو کا بیان ہے۔

تشریح حدیث حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث کئی بار گذر چکی ہے، ابھی گذشتہ باب میں بھی آئی، اس میں ''فلیسجد سجدتین'' کے الفاظ ہیں، جو اپنے عموم کے ساتھ فرض اور نفل دونوں کو شامل ہیں اور فرض کے ساتھ تخصیص کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے اس لیے یہ حکم دونوں کو عام ہوگا۔ اس کے علاوہ یہ معلوم ہے کہ سجدۂ سہو دو وجہ سے کیا جاتا ہے: نماز میں جو کمی ہوگئی ہے اسے پورا کرنے کے لیے اور شیطان کو ذلیل کرنے کے لیے، جب ایسا ہے تو اس کو فرض کے ساتھ خاص نہیں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ کمی اور نقص فرض کی طرح نفل میں بھی ممکن ہے جس کے جبر اور تلافی کی ضرورت ہے اور رہا شیطان کو ذلیل کرنا تو نفل کو خراب کرانے پر بھی اسے یہ سزا دینا معقول ہے، فرض کی طرح وہ نفل کو بھی خراب کرنے کی سعی کرتا ہے۔ اس لیے فقہ کی رو سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ سجدۂ سہو فرض، نفل اور واجب سب میں ہے، ہاں جنازے کی نماز اور سجدۂ تلاوت اس سے مستثنیٰ ہیں نماز جنازہ تو اس لیے کہ اس میں اصلاً سجدہ ہی نہیں ہے، اور سجدۂ تلاوت اس لیے کہ وہ پورا ہو کر بھی سجدۂ سہو سے کم ہے تو جو خود پورا وجود ہی سجدہ سے کم رکھتا ہو اس کے نقصان کی تلافی سجدے سے کیونکر کرائی جائے۔

لفظ الصلاۃ کا مصداق اس سلسلے میں ایک اصولی بحث یہ بھی ہے کہ خود لفظ الصلاۃ کا مفہوم اور مصداق کیا ہے؟ تا کہ یہ طے کرنا آسان ہو جائے کہ نفل نماز کا الصلاۃ سے کیا تعلق ہے، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ لفظ الصلاۃ فرض اور نفل کے تعلق سے کلی متواطی ہے، یعنی اس کا دونوں سے برابر تعلق ہے، اسے اشتراک معنوی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، جس کی تفسیر یہ ہے کہ لفظ الصلاۃ کا اطلاق لفظاً تو نفل پر کرتے ہی ہیں مگر یہ معنیٰ بھی اس پر بولا جاتا ہے، بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ اشتراک صرف لفظی ہے معنوی نہیں ہے، کیوں کہ ان دونوں کے احکام میں فرق ہے، چنانچہ نفل میں قیام فرض نہیں ہے اور سفر وغیرہ میں استقبال قبلہ بھی فرض نہیں؛ امام فخر الدین رازی کی یہی رائے ہے؛ اس کے مطابق سجدۂ سہو کا عام حکم نفل کو شامل نہ ہوگا؛ کیوں کہ وہ الصلاۃ نہیں ہے، مگر جمہور کہتے ہیں کہ الصلاۃ کا اطلاق نفل پر بھی حقیقی ہے اور الصلاۃ دونوں میں برابر مشترک ہے، اکثر مسائل اور احکام میں دونوں برابر ہیں؛ بعض احکام میں فرق ہونے سے کسی چیز کی حقیقت مختلف نہیں ہوتی۔

[۸] بابٌ إِذَا كُلِّمَ وَهُوَ يُصَلِّي فَأَشَارَ بِيَدِهِ وَاسْتَمَعَ

(۱۲۳۳) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو، عَنْ بُكَيْرٍ، عَنْ كُرَيْبٍ، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَالْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ أَزْهَرَ رضي الله

عنه أرسلوه إلى عائشة رضي الله عنها، فقالوا: اقرأ عليها السلام منا جميعا وسلها عن الركعتين بعد صلاة العصر، وقل لها: إنا أخبرنا أنك تصليهما وقد بلغنا أن النبي ﷺ نهى عنها. وقال ابن عباس وكنت أضرب الناس مع عمر بن الخطاب عنهما، فقال كريب: فدخلت على عائشة رضي الله عنها، فبلغتها ماأرسلوني. فقالت: سل أم سلمة. فخرجت إليهم فأخبرتهم بقولها، فردوني إلى أم سلمة بمثل ما أرسلوني به إلى عائشة. فقالت أم سلمة رضي الله عنها: سمعت النبي ﷺ ينهى عنها ثم رأيته يصليهما حين صلى العصر، ثم دخل علي وعندي نسوة من بني حرام من الأنصار، فأرسلت إليه الجارية فقلت: قومي بجنبه قولي له: تقول لك أم سلمة: يا رسول الله! سمعتك تنهى عن هاتين وأراك تصليهما؟ فإن أشار بيده فاستأخري عنه. ففعلت الجارية فأشار بيده فاستأخرت عنه، فلما انصرف قال: يا بنت أبي أمية سألت عن الركعتين بعد العصر وإنه أتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان. (آئندہ: ۴۳۷۰)

ترجمہ [باب] جب کوئی نمازی سے بات کرے اور وہ سنکر ہاتھ سے اشارہ کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت کریب کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس، مسور بن مخرمہ اور عبدالرحمٰن بن ازہر نے ان کو حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجا اور کہا کہ ان کو ہم سب کی طرف سے سلام کہو اور ان سے عصر کے بعد کی دو رکعتوں کے بارے میں معلوم کرو اور کہو کہ ہمیں خبر ہوئی ہے کہ آپ یہ دو رکعت پڑھتی ہیں، حالاں کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر بن الخطاب کے ساتھ ملکر لوگوں کو اس سے روکتا تھا۔ کریب نے بیان کیا کہ میں حضرت عائشہ کے پاس آیا اور ان لوگوں کا پیغام پہنچایا، حضرت عائشہ نے فرمایا کہ ام سلمہ سے معلوم کرو، میں وہاں سے نکلا اور ان کو حضرت عائشہ کی بات سنائی، اب انہوں نے مجھے ام سلمہ کے پاس وہی بات لیکر بھیجا جو بات لیکر حضرت عائشہ کے پاس بھیجا تھا، ام سلمہ نے کہا کہ میں نے نبی ﷺ کو اس نماز سے منع کرتے ہوئے سنا، پھر میں نے ایک مرتبہ آپ کو نماز عصر کے بعد ان رکعتوں کو پڑھتے ہوئے دیکھا، اس کے بعد حضور ﷺ میرے یہاں آئے، میرے پاس انصار میں سے بنوحرام کی کچھ خواتین تھیں، میں نے آپ کے پاس ایک بچی کو بھیجا اور اس سے کہا کہ آپ کے پاس جا کر کھڑی ہو جا اور یوں کہہ کہ ام سلمہ یہ کہتی ہے کہ اے اللہ کے رسول میں نے آپ کو ان دو رکعتوں سے منع فرماتے ہوئے سنا ہے اور اب میں آپ کو دیکھتی ہوں کہ ان کو پڑھ رہے ہیں؟ تو اگر یہ سنکر آپ اپنے ہاتھ سے اشارہ فرمادیں تو پیچھے ہٹ جانا، اس بچی نے ایسا ہی کیا، آپ نے ہاتھ سے اشارہ فرمایا اور یہ پیچھے ہٹ گئی، جب آپ فارغ ہوئے تو

فرمایا اے ابوامیہ کی بیٹی! تو نے عصر کے بعد کی دو رکعتوں کے بارے میں معلوم کیا؟ بات یہ ہے کہ عبد القیس کے کچھ لوگ میرے پاس آئے تھے ان کے ساتھ مشغول ہونے کی وجہ سے ظہر کے بعد کی دو رکعتیں رہ گئی تھیں وہ یہ ہیں۔

مقصد ترجمہ سجدۂ سہو سے متعلق ابواب بیان ہو رہے ہیں اس لیے یہ باب بھی سجدۂ سہو سے ہی متعلق ہے، چنانچہ امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نماز میں کسی کی بات سننا اور سمجھنا موجب سہو نہیں ہے اور اس سے نماز میں کوئی خرابی نہیں آتی، جیسا کہ حدیث سے ظاہر ہے کہ حضور ﷺ نے بات کرنے پر اس لڑکی یا ام سلمہ پر نکیر نہیں فرمائی۔ حضرت عطاء بن ابی رباح سے مصنف عبد الرزاق میں مروی ہے کہ ان سے کسی نے سوال کیا کہ فرض نماز میں ایک شخص آکر خبر دیتا ہے، میں اسے سنتا ہوں، تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ میں اسے اچھا نہیں سمجھتا اور مجھے ڈر ہے کہ یہ سہو نہ ہو جائے (انتھی)؛ مگر یہ سہو میں داخل نہیں ہے اگرچہ وہ سننے کے بعد سمجھ بھی لے، کیوں کہ سجدۂ سہو کے اصول متعین ہیں مثلاً رکن کی ادائیگی میں تاخیر ہو جائے، یا واجب متروک ہو جائے تو سجدۂ سہو آتا ہے اور زیر بحث بات اس قبیل کی نہیں ہے اس لیے اس سے سجدۂ سہو نہیں آئے گا۔ پھر یہاں ترجمہ میں اگرچہ اشارے کا بھی ذکر ہے مگر وہ ضمناً ہے اور حدیث کی رعایت میں ہے کہ حدیث میں اس کا ذکر ہے، ورنہ ترجمہ کا تکرار ہو جائے گا؛ کیوں کہ اگلا باب مستقل طور پر اشارے ہی سے متعلق ہے، تو یہاں مقصود استماع کا حکم بتانا ہے اور اگلے باب میں اشارے کا۔

حضرت الاستاذ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باب کا مقصد یہ بتانا بھی ہے کہ نمازی سے بات کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے؛ لیکن اصول کے مطابق اس میں یہ شرط ہوگی کہ بات کرنے میں مخاطب نہ بنایا جائے، مثلاً اگر کسی کو سہو ہو رہا ہو تو دیکھنے والا یوں کہہ سکتا ہے کہ لوگوں کا عجب حال ہے کہ چار رکعت والے فریضے میں تین رکعت پر بیٹھتے ہیں! اس حال میں اس کا یہ کلام بھی جائز ہے اور اگر وہ نمازی اس سے فائدہ اٹھا کر متنبہ ہو جائے، تو اس کی نماز میں بھی خلل نہ آئے گا؛ اس لیے کہ اس میں مخاطب نہیں بنایا گیا۔ اس طرح ترجمے کے تین اجزاء ہو جائیں گے: ایک نمازی سے کسی کا بات کرنا، دوسرے نمازی کا اشارے سے جواب دینا، تیسرے نمازی کا کسی کی بات سننا۔

تشریح حدیث حضرت کریب کی اس طویل حدیث کے بعض اہم مباحث پر گفتگو مواقیت الصلاۃ میں آچکی ہے اور وہاں شراح نے اس حدیث کو ذکر بھی کیا ہے؛ مگر بخاری خود یہ حدیث پہلی بار دے رہے ہیں، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباس، مسور بن مخرمہ اور عبد الرحمٰن بن ازہر کو یہ معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ عصر کے بعد دو رکعت پڑھتی ہیں، حالاں کہ حضور ﷺ ان سے منع فرماتے تھے، تو انہوں نے کریب کو حضرت عائشہ کی خدمت میں اس کی وجہ پوچھنے کے لیے بھیجا، حضرت عائشہ نے خود کچھ نہیں بتایا اور کریب کو ام سلمہ کے پاس جانے کے لیے کہا، جب وہ ام سلمہ کے یہاں گئے، تو انہوں نے اس معاملے کی یہ وضاحت کی کہ میں نے بھی حضور سے اس نماز کی ممانعت سنی تھی، مگر ایک مرتبہ حضور نے میرے گھر میں یہ نماز پڑھی، میں کچھ مہمان عورتوں میں تھی؛ اس لیے ایک بچی کو اس کی وجہ

معلوم کرنے کے لیے بھیجا، آپ ﷺ نے یہ فرمایا کہ آج ایک وفد کے ساتھ مشغولیت کی وجہ سے ظہر کی دوسنتیں رہ گئی تھیں یہ دورکعت وہی ہیں۔

اس حدیث کے وہ مباحث جن کا تعلق نماز کے اوقات وغیرہ سے ہے جیسے عصر کے بعد نماز کی ممانعت، یا بعد عصر کسی نماز کی قضا کرنا، یا سنتوں کی قضا کرنا؛ یہ مباحث اپنے اپنے مقام پر آچکے ہیں، یہاں یہ دیکھنا ہے کہ ام سلمہ نے اس بچی کو نماز ہی میں بات کرنے اور سوال کرنے کے لیے بھیجا، اس کا تعلق ترجمے کے پہلے جز سے ہے، یعنی نمازی سے بات کرنے کا مسئلہ، تو حضور ﷺ نے نہ بچی پر نکیر کی نہ ام سلمہ پر اس لیے اس کا جواز معلوم ہوگیا، مگر ہم نے اوپر بتایا کہ نمازی سے اگر کوئی ضروری بات کرنی ہو تو اسے مخاطب نہیں بنانا چاہیے، کیوں کہ وہ کلام ناس میں آتا ہے جس سے منع کیا گیا ہے، پھر حدیث میں ہاتھ کے اشارے کا ذکر ہے جس سے دوسرا جز تعلق رکھتا ہے اور اس کا بیان یہاں ضمناً ہے اس کے لیے آگے مستقل باب آرہا ہے اور حضور نے اس کی بات سن کر ہی یہ اشارہ کیا اس لیے تیسرا جز بھی آگیا کہ نماز کی حالت میں سننے سے سجدۂ سہو نہیں آتا۔

قولہ: ''کنت أضرب'' اکثر حضرات نے اس کا ترجمہ مارنا ہی کیا ہے ابن حجر بھی اسے اسی معنی میں سمجھ رہے ہیں، جیسا کہ انہوں نے اس کی تشریح میں ایک مقام پر ''یضرب علی الصلاۃ'' کی تعبیر اختیار کی ہے، ایک حدیث سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے: ''رأیت عمر یضرب المنکدر علی الصلاۃ بعد العصر'' (ابن ابی شیبہ) اس میں مارنے ہی کے معنی متعین ہیں، مگر زیر بحث حدیث میں ضرب کے معروف معنی یعنی مارنا لینا ضروری نہیں، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ''ضرب'' ''صرف'' یعنی روکنے کے معنی میں ہے، اس کے تین قرینے ہیں ایک تو یہ ہے کہ ''ضرب'' ''عن'' صلہ کے ساتھ روکنے کے معنی میں آتا ہے مارنے کے معنی میں نہیں، مارنے کے لیے علی کے ساتھ آتا ہے، تاج العروس میں ہے: ''ضربت فلانا عن فلان أي کففته عنه'' اور یہاں بھی عن کے ساتھ ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ ابن عباس سے سمرقندی نے جو روایت بیان کی ہے اس میں '' أضرب '' کی جگہ ''أصرف'' ہے۔ تیسرا قرینہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباس نے یہاں ضرب میں اپنے آپ کو بھی حضرت عمر کے ساتھ شریک کیا ہے، حضرت عمر کا مارنا تو سمجھ میں آتا ہے اور ان کا مارنا معروف بھی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ کی روایت میں منکدر کو مارنے کی تصریح ہے، لیکن ابن عباس کا مارنا بعید ہے، کیوں کہ اس وقت تک وہ کم عمر تھے، اس لیے حضرت عمر کے ساتھ یہ شرکت روکنے کے عمل میں تو معقول ہے، مارنے میں قابل فہم نہیں ہے۔

بعض کلمات کی وضاحت

قولہ: ''بلغنا'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے یہ حدیث خود حضور ﷺ سے نہیں سنی، بلکہ درمیان میں کوئی واسطہ ہے، حضرت ابن عباس نے اس واسطے کی وضاحت کی ہے جیسا کہ مواقیت میں حدیث گذری کہ یہ حدیث ابن عباس سے حضرت عمر نے بیان کی۔ **قولہ**

"أخبرنا" اس میں واسطہ حضرت ابن زبیر ہیں، حضرت ابن زبیر بھی یہ نماز پڑھتے تھے اور جب دریافت کیا گیا تو انہوں نے حضرت عائشہ کا حوالہ دیا۔ قولہ "يا بنت ابي امية" ابوامیہ حضرت ام سلمہ کے والد کی کنیت تھی اور یہ لڑکی جس کے بھیجنے کا ذکر ہے، غالباً حضرت ام سلمہ کی بیٹی زینب تھیں۔ قولہ " ناس من عبد القيس " یہاں یہ الفاظ ہیں: جبکہ بعض روایات میں مال کا ذکر ہے اور بعض روایات میں صدقے کا ذکر ہے، ایسا ہوسکتا ہے کہ عبدالقیس کا وفد ہی مال لیکر آیا ہو، اس لیے واقعہ ایک ہی ہے، اس کے مختلف پہلوؤں کی تعبیریں الگ الگ ہیں۔ قولہ "قال ابن عباس" ابن عباس کے اس قول کی سند بھی یہی ہے جو اس پوری حدیث کی ہے۔

[۹] بابُ الْإِشَارَةِ فِي الصَّلَاةِ

قَالَهُ كُرَيْبٌ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(۱۲۳۴) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ - رضي الله عنه - أَنَّ رَسُولَ اللهِ - ﷺ - بَلَغَهُ أَنَّ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ كَانَ بَيْنَهُمْ شَيْءٌ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - يُصْلِحُ بَيْنَهُمْ فِي أُنَاسٍ مَعَهُ، فَحُبِسَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - وَحَانَتِ الصَّلَاةُ، فَجَاءَ بِلَالٌ إِلَى أَبِي بَكْرٍ - رضي الله عنه - فَقَالَ: يَا أَبَا بَكْرٍ! إِنَّ رَسُولَ اللهِ - ﷺ - قَدْ حُبِسَ وَقَد حَانَتِ الصَّلَاةُ، فَهَلْ لَكَ أَنْ تَؤُمَّ النَّاسَ؟ قَالَ: نَعَمْ إِنْ شِئْتَ. فَأَقَامَ بِلَالٌ الصَّلَاةَ، وَتَقَدَّمَ أَبُوبَكْرٍ - رضي الله عنه - فَكَبَّرَ لِلنَّاسِ، وَجَاءَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - يَمْشِي فِي الصُّفُوفِ، حَتَّى قَامَ فِي الصَّفِّ، فَأَخَذَ النَّاسُ فِي التَّصْفِيقِ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ - رضي الله عنه - لَا يَلْتَفِتُ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمَّا أَكْثَرَ النَّاسُ الْتَفَتَ فَإِذَا رَسُولُ اللهِ - ﷺ - فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - يَأْمُرُهُ أَنْ يُصَلِّيَ، فَرَفَعَ أَبُو بَكْرٍ - رضي الله عنه - يَدَيْهِ، فَحَمِدَ اللهَ، وَرَجَعَ الْقَهْقَرَى وَرَاءَهُ حَتَّى قَامَ فِي الصَّفِّ، فَتَقَدَّمَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - فَصَلَّى لِلنَّاسِ، فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَا لَكُمْ حِينَ نَابَكُمْ شَيْءٌ فِي الصَّلَاةِ أَخَذْتُمْ فِي التَّصْفِيقِ، إِنَّمَا التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ، مَنْ نَابَهُ شَيْءٌ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَقُلْ: سُبْحَانَ اللهِ فَإِنَّهُ لَا يَسْمَعُهُ أَحَدٌ حِينَ يَقُولُ سُبْحَانَ اللهِ إِلَّا الْتَفَتَ، يَا أَبَا بَكْرٍ! مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ لِلنَّاسِ حِينَ أَشَرْتُ إِلَيْكَ؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه: مَا كَانَ يَنْبَغِي لِابْنِ أَبِي قُحَافَةَ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ - ﷺ - (گذشتہ: ۶۸۴، ۱۲۰۱، ۱۲۰۴، ۱۲۱۸)

(۱۲۳۵) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ، حَدَّثَنَا الثَّوْرِيُّ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ فَاطِمَةَ، عَنْ أَسْمَاءَ، قَالَتْ: دَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ رضي الله عنها وَهِيَ تُصَلِّي قَائِمَةً والنَّاسُ قِيَامٌ، فَقُلْتُ: مَا شَأْنُ النَّاسِ؟ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا إِلَى السَّمَاءِ، فَقُلْتُ: آيَةٌ؟ فَقَالَتْ بِرَأْسِهَا أَيْ نَعَمْ. (گذشتہ:۸۶،۱۸۴،۹۲۲،۱۰۵۳،۱۰۵۴،۱۰۶۱)

(۱۲۳۶) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ: صَلَّى رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي بَيْتِهِ وَهُوَ شَاكٍ جَالِسًا، وَصَلَّى وَرَاءَهُ قَوْمٌ قِيَامًا فَأَشَارَ إِلَيْهِمْ أَنِ اجْلِسُوا فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا. (گذشتہ:۶۸۸،۱۱۱۳)

ترجمہ [باب] نماز میں اشارہ کرنے کا بیان۔ یہ بات کریب نے ام سلمہ کے واسطے سے پیغمبر ﷺ سے بیان کی ہے۔ حضرت سہل بن سعد ساعدی بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کو یہ خبر پہنچی کہ قباء میں بنوعمرو بن عوف کے درمیان کچھ اختلاف ہوگیا، آپ کچھ لوگوں کو اپنے ساتھ لیکر ان میں صلح کرانے کے لیے تشریف لے گئے، حضور ﷺ کو وہاں رکنا پڑا اور اس اثناء میں نماز کا وقت ہوگیا، حضرت بلالؓ حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا کہ پیغمبر ﷺ تو آنہیں سکے، کیا آپ لوگوں کی امامت فرمائیں گے؟ ابوبکرؓ نے جواب دیا کہ اگر تم چاہو تو ٹھیک ہے، تو حضرت بلال نے اقامت کہی اور حضرت ابوبکر آگے بڑھے اور تکبیر کہی، اسی دوران پیغمبر ﷺ صفوں میں چلتے ہوئے تشریف لائے، یہاں تک کہ صف میں کھڑے ہوگئے، لوگوں نے تالی بجانا شروع کی، ابوبکرؓ اپنی نماز میں ادھر ادھر متوجہ نہیں ہوتے تھے، لیکن جب لوگوں نے زیادہ تالیاں بجائیں تو متوجہ ہوئے، اب دیکھا کہ حضور ﷺ صف میں موجود ہیں، حضور ﷺ نے اشارہ کیا اور نماز پڑھاتے رہنے کا حکم دیا، مگر ابوبکر نے اپنے ہاتھ اٹھائے، اللہ کی تعریف کی اور الٹے پاؤں پیچھے کی طرف لوٹے یہاں تک کہ صف میں کھڑے ہوگئے، اور پیغمبر ﷺ آگے بڑھے اور لوگوں کو نماز پڑھائی، نماز سے فارغ ہوکر لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: لوگو! تمہیں کیا ہوگیا؟ جب نماز میں ایک چیز پیش آئی تو تم نے تالی بجانی شروع کردی! تالی بجانا تو عورتوں کے لیے ہے، جسے نماز میں کچھ پیش آجائے اسے سبحان اللہ کہنا چاہیے، کیوں کہ جب کوئی سبحان اللہ سنتا ہے ضرور متوجہ ہوتا ہے، ابوبکر! لوگوں کو نماز پڑھانے سے تمہیں کس چیز نے روکا جب میں نے تمہیں اس کا اشارہ کیا؟ ابوبکر نے عرض کیا کہ ابوقحافہ کے بیٹے کے لیے مناسب نہیں تھا کہ اللہ کے رسول کے ہوتے ہوئے نماز پڑھائے۔

حضرت اسماء کہتی ہیں کہ میں حضرت عائشہ کے پاس آئی جب کہ وہ کھڑی ہوکر نماز پڑھ رہی تھیں اور لوگ قیام میں تھے، میں نے دریافت کیا کہ لوگوں کو کیا ہوا؟ انہوں نے اپنے سر سے آسمان کی طرف اشارہ کیا، میں نے پوچھا کہ

کیا کوئی نشانی ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں۔

حضرت عائشہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے جب کہ آپ کو تکلیف تھی گھر میں بیٹھ کر نماز پڑھی، کچھ لوگ نماز پڑھنے کے لیے آپ کے پیچھے کھڑے ہوئے، آپ نے ان کو اشارہ کیا کہ بیٹھ جاؤ جب آپ نے نماز پوری کی تو فرمایا کہ امام اس لیے بنایا جاتا ہے تا کہ اس کی اقتدا کی جائے، سو جب وہ رکوع کرے تو رکوع کرو اور جب وہ سر اٹھائے تو سر اٹھاؤ۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اشارہ کلام کی طرح نہیں ہے، نماز میں اشارہ کرنے سے نہ تو نماز فاسد ہوتی ہے اور نہ ہی سجدۂ سہو آتا ہے، خواہ اشارہ ہاتھ سے ہو یا سر سے۔ پچھلے باب میں بھی اشارے کا ذکر تھا اور یہ بھی اشارے ہی کا باب ہے، تو بہ ظاہر یہ تکرار ہوا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ سابقہ باب میں اشارے سے خاص اشارہ مراد تھا، یعنی وہ اشارہ جو طلب اور سوال پر ہو، چنانچہ وہاں اس بچی نے سوال کیا اور آپ ﷺ نے جواب میں اشارہ کیا اور اس باب میں یہ عام ہے، خواہ طلب پر ہو یا بغیر طلب کے۔ لیکن ہم نے سابقہ باب میں کہا تھا کہ اگر چہ ترجمے میں اشارہ کا بھی ذکر ہے؛ مگر وہ مقصود نہیں ہے، وہاں مقصود صرف نماز میں کسی کی بات سننے اور سمجھنے کا حکم بتانا ہے، تو اس طرح تکرار کا اعتراض نہ رہے گا، تو یہ باب اس مقصد کے لیے مستقل ہے اور وہاں اس کا ذکر محض حدیث کے مضمون کی موافقت میں ہے اور ضمنی ہے۔ بعض معاصر فضلاء کی رائے ہے کہ ان دونوں ابواب یعنی سابقہ باب اور یہ باب ان کو ''ابواب العمل'' میں لانا چاہیے تھا کیوں کہ ان کا تعلق ''عمل في الصلاة'' سے ہے اور ان کا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں ابواب کی وجہ سے یہ کہا جائے گا کہ ''عمل في الصلاة'' کے ابواب جنائز تک ہیں، جنائز پر ان کا سلسلہ اختتام کو پہنچا ہے۔ لیکن یہ بھی نہ سمجھا جائے کہ ان کا سہو سے تعلق نہیں ہو سکتا، سہو سے بھی ان کا تعلق بلا تکلف ہے، جیسا کہ بتایا جا چکا اور ظاہر یہی ہے کہ بخاری نے یہ دونوں باب بھی سہو کے احکام بیان کرنے کے لیے ہی قائم کیے ہیں۔

جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے یعنی نماز میں اشارہ کرنا یا اشارے سے جواب دینا، تو اس کا تفصیلی بیان ''أبواب العمل'' میں ''باب لایرد السلام في الصلاة'' میں آ چکا اور ''أبواب العمل'' کے دیگر بابوں میں بھی اس سے متعلق بہت سی اصولی باتیں آئیں، خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ کرنے سے نماز فاسد تو نہیں ہوگی؛ مگر سلام کا جواب اشارے سے دینا مکروہ ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے ابن مسعود کو سلام کا کوئی جواب نہیں دیا، اسی لیے وہ وساوس میں مبتلا ہوئے، اور جن روایات میں جواب کے اشارے کا ذکر ہے دراصل وہاں سلام سے ممانعت کا اشارہ ہے، نہ کہ جواب کا، عام حالات میں بھی حنفیہ نماز میں اشارے کے مسئلے میں توسع کے حق میں نہیں ہیں، جب کہ شوافع اس میں توسع کا رجحان رکھتے ہیں، جیسا کہ تفصیلاً معلوم ہو چکا ہے۔

تشریح حدیث اول حضرت سہل بن سعد ساعدی کی یہ حدیث کئی بار آ چکی ہے، یہاں ترجمے کے تعلق سے شارحین کی کئی رائے ہیں، ایک رائے تو یہ ہے کہ ترجمہ کا تعلق صحابہ کے تالی بجانے سے ہے، کیوں کہ

تالی بجانے میں بھی ہاتھ کی حرکت ہوتی ہے جیسے اشارے کرنے میں ہوتی ہے، تو صحابہ نے جو تالی بجائی اس سے ترجمہ ثابت ہوگیا، مگر اس پر یہ کلام ہوگا کہ اس تالی بجانے پر تو حضور ﷺ نے نکیر فرمائی ہے، تو اس سے تو مقصود کے خلاف ثابت ہوگا، بخاری تو اشارے کو جائز بتانے کے لیے باب لائے ہیں اور ثابت ہوگا عدم جواز؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اگر چہ نکیر فرمائی مگر نماز لوٹانے کے لیے نہیں کہا اس سے اتنا ثابت ہوگیا کہ اشارے سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ترجمہ حضرت ابوبکر کے ہاتھ اٹھانے سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے، چنانچہ حضرت ابوبکر نے ہاتھ اس طرف اشارے کرنے کے لیے بلند کیے تھے کہ مجھ سے یہ کام نہیں ہوسکتا، میں اس کام سے عاجز ہوں، یعنی انہوں نے تواضع، عاجزی اور ادب کی طرف اشارہ کرنے کے لیے یہ ہاتھ اٹھائے تھے اور حضور ﷺ نے اس اشارے پر نکیر بھی نہیں کی، اس لیے یہ مرفوع کے درجے میں ہوگا۔

لیکن زیادہ مضبوط یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ترجمہ کا ثبوت خود حضور ﷺ کے عمل سے ہے، آپ نے خود حضرت ابوبکر کو نماز پڑھاتے رہنے کا اشارہ کیا، مگر اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضور ﷺ نے جب یہ اشارہ فرمایا تھا اس وقت حضور نماز میں نہیں تھے، بلکہ نماز سے باہر تھے، تو نماز میں اشارے کا مسئلہ اس سے ثابت نہیں ہوگا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضور نماز میں شامل ہو گئے تھے، اگر چہ اس کی صراحت نہیں ہے، لیکن کئی لفظیہ اور حالیہ قرائن ایسے ہیں جو اسی کے مؤید ہیں، مثلاً حدیث میں دو باتوں کی تصریح ہے: ایک یہ کہ حضور ﷺ صف اول میں آکر کھڑے ہوگئے تھے، دوسری بات یہ کہ حضرت ابوبکر نے آتے ہی آپ ﷺ کی طرف التفات نہیں کیا، بلکہ اولاً صحابہ نے معمولی تالیاں بجائیں اور وہ متوجہ نہیں ہوئے، پھر زیادہ تالیاں بجائیں تب متوجہ ہوئے؛ ظاہر ہے کہ اس دوران ایک معتد بہ وقت گذرا، ایسے میں یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ حضور آکر نماز میں شریک نہ ہوئے ہوں اور کھڑے ہوئے انتظار کر رہے ہوں، خاص طور پر جب کہ آپ کی خواہش اور منشاء بھی یہی تھی کہ ابوبکر نماز پڑھائیں، تو ایسے حال میں تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حضور ﷺ آتے ہی نماز میں شامل ہوگئے ہوں گے، تاکہ حضرت ابوبکر کے لیے نماز جاری رکھنے کا خیال زیادہ راجح اور آسان ہو جائے۔ اس کا دوسرا قرینہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ابوبکر کو نماز پڑھاتے رہنے کے لیے اشارہ کیا، اگر آپ نماز میں نہ ہوتے تو قولی حکم فرماتے، مثلاً یہ فرماتے کہ نماز پڑھاتے رہو، آپ نے صرف اشارے پر اکتفا کیا اور اشارہ بھی غیر معمولی اصرار والا نہیں تھا، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نماز ہی میں تھے، تو ثابت ہوگیا کہ نماز میں اشارہ کرنا جائز ہے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ بے شک حضور کے نماز میں ہونے کی صراحت نہیں ہے، مگر اس سے تو کسی کو انکار نہیں کہ اس کا احتمال تو ہے، بس جیسے یہ احتمال ہے کہ نماز میں شامل نہیں ہوئے تھے، یہ بھی احتمال ہے کہ شامل ہوگئے تھے اور اتنا بھی کافی ہے؛ کیوں کہ امام بخاری کا یہ بھی طریقہ ہے کہ وہ بعض مرتبہ دو احتمال میں سے ایک کی بنیاد پر ترجمہ قائم کرتے ہیں۔

تشریح حدیث دوم حضرت اسماء کی یہ روایت بہت طویل ہے، کسوف کے بیان میں تفصیل سے آچکی ہے، یہاں بہت ہی مختصر دی گئی ہے، اس میں حضرت عائشہ کا دو مرتبہ سر سے اشارہ کرنا مذکور ہے، حضرت اسماء نے پہلا سوال لوگوں کے حال سے متعلق کیا، تو اس کا جواب بھی سر کے اشارے سے دیا کہ سورج گرہن ہو گیا ہے اور دوسرا سوال یہ پوچھا کہ کیا کوئی عذاب وغیرہ کی نشانی ہے؟ اس کا جواب بھی اثبات میں سر ہلا کر دیا، اس طرح ترجمہ ثابت ہو گیا؛ مگر یہ مرفوع نہیں ہے، حضرت عائشہ کا عمل ہے۔

تشریح حدیث سوم حضرت عائشہ کی اس حدیث میں اشارے کا ذکر قولی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم مرض کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہے تھے، کچھ لوگ کھڑے ہو کر آپ کی اقتدا کرنے لگے، آپ نے انہیں اشارہ کیا کہ بیٹھ جاؤ، ترجمہ کا ثبوت ظاہر ہے۔ یہ روایت ''أبواب الامامة'' میں گذر چکی ہے اور اس سے متعلق دیگر مباحث بھی وہاں آچکے ہیں۔

براعت اختتام یہ اختتامی حدیث ہے، اس حدیث پر سجود سہو کے ابواب ختم ہو گئے، علمائے بلاغت اختتام میں ایسی تعبیر کو بہت اہمیت دیتے ہیں جو اختتام کی طرف مشیر ہو، یا اختتام سے مناسبت رکھتی ہو، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں براعت اختتام ''فأشار إليهم أن اجلسوا'' میں ہے، بیٹھ جانا اختتام کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ بعض معاصر فضلاء کا کہنا ہے کہ براعت ''شَاكٍ'' کے لفظ میں ہے؛ کیوں کہ بیماری موت کو یاد دلاتی ہے، جو کہ انسان کا اختتام ہے۔ اسی طرح یہ براعت ''بيتي'' کے لفظ سے بھی نکالی جاسکتی ہے؛ کیوں کہ ''بيت'' قبر کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسا کہ ''ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة'' میں گذرا کہ ایک قول یہ بھی ہے کہ ''بيت'' سے مراد قبر ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ كِتَابُ الْجَنَائِزِ ﴾

[١] بابٌ فِي الْجَنَائِزِ

وَمَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَقِيلَ لِوَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ: أَلَيْسَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: بَلَى، وَلَكِنْ لَيْسَ مِفْتَاحٌ إِلَّا لَهُ أَسْنَانٌ، فَإِنْ جِئْتَ بِمِفْتَاحٍ لَهُ أَسْنَانٌ فُتِحَ لَكَ، وَإِلَّا لَمْ يُفْتَحْ لَكَ

(١٢٣٧) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا مَهْدِيُّ بْنُ مَيْمُونٍ، حَدَّثَنَا وَاصِلٌ الْأَحْدَبُ، عَنِ الْمَعْرُورِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَتَانِي آتٍ مِنْ رَبِّي فَأَخْبَرَنِي - أَوْقَالَ: بَشَّرَنِي - أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَايُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ، قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ.

(آئندہ: ۱۴۰۸، ۲۳۸۸، ۳۲۲۲، ۵۸۲۷، ۶۲۶۸، ۶۴۴۳، ۶۴۴۴، ۷۴۸۷)

(١٢٣٨) حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، حَدَّثَنَا شَقِيقٌ، عَنْ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَنْ مَاتَ يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ النَّارَ. وَقُلْتُ أَنَا: مَنْ مَاتَ لَايُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ. (آئندہ: ۴۴۹۷، ۶۶۸۳)

ترجمہ

جنائز کے ابواب

[باب] جنائز کا بیان اور اس شخص کا بیان جس کا آخری کلام لا الہ الا اللہ ہو۔ وہب بن منبہ سے کسی نے سوال کیا کہ کیا لا الہ الا اللہ جنت کی کنجی نہیں ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ کیوں نہیں؟ لیکن بات یہ ہے کہ ایسی کوئی کنجی نہیں جس کے دندانے نہ ہوں، لہذا اگر تم دندانوں والی کنجی لیکر آؤ گے تو تمہارے لیے دروازہ کھل جائے گا ورنہ نہیں کھلے گا۔ حضرت ابوذر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا آیا، اور مجھے یہ خبر دی - یا انہوں نے یہ کہا: بشارت دی - میری امت کا جو شخص اس حال میں وفات پائے کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرتا ہو وہ جنت میں داخل ہوگا۔ میں نے سوال کیا کہ اگر چہ اس نے زنا کیا ہو اور چوری کی ہو؟ آپ نے فرمایا: کہ اگر چہ اس نے زنا کیا ہو اور چوری کی ہو۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

فرمایا: جس کو اس حال میں موت آئے کہ اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک کرتا ہو وہ جہنم میں جائے گا اور میں یہ کہتا ہوں کہ جو اس حال میں وفات پائے کہ اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرتا ہو وہ جنت میں جائے گا۔

سابق سے ربط اور مقصد ترجمہ

''کتاب الصلاۃ'' کے بعد جنائز کے ابواب بیان کر رہے ہیں، ان ابواب میں میت سے متعلق بہت سے احکام بیان کیے جائیں گے؛ لیکن ان میں نماز جنازہ سب سے اہم حکم ہے اس لیے نماز کے بعد متصلاً جنائز کے ابواب شروع کیے۔ ''جنازۃ'' میں جیم کا فتحہ اور کسرہ دونوں ہیں، ایک قول یہ ہے کہ فتحہ کے ساتھ میت کے لیے ہے اور کسرے کے ساتھ اس تخت کے لیے ہے، جس پر میت کو رکھا جاتا ہے، جسے نعش بھی کہتے ہیں؛ لیکن تخت کو جنازہ اسی وقت کہا جاتا ہے جب اس پر میت ہو ورنہ اسے صرف تخت کہا جائے گا۔ یہاں بخاری نے ترجمے کے دو حصے کیے ہیں، ایک حصہ عام ہے جنائز کے لفظ کے ساتھ، اور دوسرے حصے میں خاص بات بیان کی کہ اس شخص کا بیان جس کا آخری کلام ''لا إلـــه إلا الله'' ہو، علامہ سندی فرماتے ہیں کہ یہ دوسرا حصہ پہلے حصے کی تفسیر ہے، اس سے واضح ہو گیا کہ جنائز کے عام لفظ کی مراد کیا ہے۔ تو امام بخاری اس باب سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ زندگی کا اختتام اگر کلمہ طیبہ پر ہو تو یہ بڑی سعادت کی بات ہے، آخری حالات میں اس کی طرف خصوصیت کے ساتھ متوجہ رہنا چاہیے۔ ترجمہ میں ''من کان آخر الخ'' کا جواب مذکور نہیں ہے، یا تو بخاری نے وہب بن منبہ کی رعایت میں جواب کو حذف کیا ہے، یعنی چوں کہ وہ اس حدیث کے ظاہر میں تاویل کر رہے ہیں کہ دخول جنت کے لیے اعمال کی شرط ہے، اس لیے ظاہری جواب ''دخل الجنة'' کو چھوڑ دیا، یا اس لیے بیان نہیں کیا کہ پیش کردہ حدیث سے جواب ظاہر ہے۔ یہاں ترجمہ میں جو الفاظ بخاری نے دیے ہیں بعینہ وہی الفاظ حدیث میں بھی مروی ہیں؛ چنانچہ ابوداؤد نے اسناد حسن کے ساتھ اور حاکم نے اسناد صحیح کے ساتھ اس کی تخریج کی ہے، حدیث یہ ہے: ''من کان آخر کلامه لا إله إلا الله دخل الجنة''۔

ابوزرعہ رازی کا قصہ

ابن ابی حاتم نے اس حدیث سے متعلق ابوزرعہ رازی کا بہت عجیب اور ایمان افروز قصہ لکھا ہے، جب ان کی وفات کا وقت آیا تو ان کے پاس بہت سے طلبہ حدیث اور علماء و محدثین موجود تھے، انہوں نے حضرت کو کلمہ تلقین کرنا چاہا اور اس کے لیے یہ تدبیر اختیار کی کہ ''من کان آخر کلامه الخ'' والی حدیث کا مذاکرہ شروع کر دیا، یہ سن کر ابوزرعہ نے یہ حدیث اپنی سند سے سنانی شروع کی اور جب ''لا إلـــه إلا الله'' پر پہنچے تو روح پرواز کر گئی، سبحان اللہ! خدمت حدیث کی برکت کس شان کے ساتھ ظاہر ہوئی!۔

وہب بن منبہ کا قول

اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابونعیم نے حلیہ میں موصولاً بیان کیا ہے۔ یہاں یہ شبہ ہوتا تھا کہ اس کلمہ کا پڑھ لینا جنت میں داخلے کے لیے کافی ہے، اعمال کی ضرورت نہیں؛ اس لیے وہب بن منبہ سے جب یہ معلوم کیا گیا کہ کیا ''لا إلـه إلا الله'' جنت کی کنجی نہیں؟ تو آپ نے جواب تو اثبات میں

دیا، لیکن اس وہم کو بھی دور کر دیا، چنانچہ آپ نے کہا کہ بے شک کنجی ہے مگر کوئی کنجی بغیر دندانوں کے نہیں ہوتی اور دندانے بھی موافق اور درست ہونے چاہئیں، اگر دندانوں والی کنجی لاؤ گے تو دروازہ کھلے گا، ورنہ نہیں کھلے گا اور پریشانی ہوگی، دندانوں سے احکام مراد ہیں کہ احکام پر عمل کرو گے تو جنت کا اولین دخول نصیب ہوگا ورنہ سزا کے لیے کچھ مدت جہنم میں بھی جانا ہوسکتا ہے۔ وہب بن منبہ کی روایت میں جو کنجی والی بات ہے وہ مرفوع بھی ہے، چنانچہ ابن اسحاق نے سیرت میں حضرت معاذ بن جبل کی یہ روایت ذکر کی ہے: "قال رسول الله ﷺ إنه سيقدم عليك قوم من أهل الكتاب يسألونك ما مفتاح الجنة؟ فقل: شهادة أن لاإله إلا الله وحده لاشريك له" اسے بیہقی نے بھی شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ ابن اسحاق نے اسی طرح کی روایت علاء الحضرمی سے متعلق بھی ذکر کی ہے، اس میں بھی یہ ہے حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: "مفتاحها لا إله إلا الله"۔

علامہ کشمیری کی رائے

حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے یہاں عجیب بات کہی ہے، حضرت فرماتے ہیں کہ کلمہ طیبہ کی دو حیثیتیں ہیں: ایک یہ کہ وہ ایمان کا کلمہ ہے، اسے پڑھ کر ایک کافر اسلام میں داخل ہوتا ہے اور دوسری حیثیت اس کی یہ ہے کہ وہ ذکر ہے، چنانچہ حدیث میں اسے "أفضل الذكر" فرمایا گیا (أفضل الذكر لاإله إلا الله) آپ فرماتے ہیں کہ بطاقے والی روایت، جس میں اس شخص کا بیان ہے جس کے نامہء اعمال میں سوائے کلمہ کے کوئی نیکی نہ ہوگی اور وہ بطاقہ ترازو میں جھک جائے گا وہاں بھی کلمہء ذکر مراد ہے، نہ کہ کلمہء ایمان؛ لہذا وہاں کلمہ ذکر مراد لیا جائے گا، جو کہ خود نیک عمل ہے اور وہ تمام برے اعمال کو مغلوب کر دے گا اور اس کا ثواب نجات کے لیے کافی ہو جائیگا، حضرت فرماتے ہیں کہ اسی طرح یہاں بھی "من كان آخر كلامه" میں کلمہء ایمان مراد نہیں ہے، بلکہ کلمہء ذکر مراد ہے، اگر کوئی اس کلمہ کو پڑھ لے گا تو جنت میں داخل ہوگا، یعنی ترازو میں اس کا ثواب گناہوں پر بھاری پڑ جائے گا، یہ ایمان والا کلمہ مراد نہیں ہے، چنانچہ موت کے وقت یہ کلمہ پڑھنا ضروری بھی نہیں، اگر یہ ایمان کا کلمہ ہوتا تو اس کا پڑھنا لازم ہوتا؛ کیوں کہ ایمان کا کلمہ تو نجات کے لیے شرط ہے، اس کے بغیر نجات کا کیا سوال ہے؟ اور یہ کلمہ موت کے وقت کسی کے نزدیک بھی ضروری نہیں، بلکہ ایک قدم آگے فقہاء یہ لکھتے ہیں کہ اگر موت کے وقت اضطراری طور پر کوئی کلمہء کفر کہہ دے تو کافر نہیں ہوگا؛ کیوں کہ یہ اس نے تکلیف کی سختی میں کہا ہے، اس وقت اسے اپنے کہنے اور بولنے کا شعور نہیں ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں۔

تشریح حدیث اول

اس حدیث میں حضرت ابوذر غفاریؓ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ اللہ کی طرف سے آپ کو یہ بشارت دی گئی ہے کہ آپ کی امت کا جو بھی فرد اس حال میں دنیا سے رخصت ہوگا کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرتا ہو؛ وہ جنت میں داخل ہوگا۔ یہاں بہ ظاہر حدیث ترجمے کے مطابق نہیں ہے، کیوں کہ اس میں آخر کلام اور لا إلہ إلا اللہ کا کوئی ذکر نہیں، اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں، ایک جواب یہ ہے کہ: "من

مات لا یشرک الخ" یہ توحید قولی سے کنایہ ہے، اور چوں کہ "**لا یشرک**" جملہ حالیہ ہے، اس لیے یہ توحید قولی موت سے متصل ہوگی اور ظاہر ہے کہ توحید قولی کلمہ ہی ہے، تو اس طرح حدیث میں گویا وہی بات ہوئی جو "**من کان آخر کلامہ**" میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابوذر والی یہ حدیث بخاری نے "**کتاب اللباس**" میں بھی دی ہے، وہاں الفاظ یہ ہیں: "**ما من عبد قال: لاإله إلا الله ثم مات علی ذلک إلا دخل الجنة**" اس موقعہ پر بخاری نے یہ کلام بھی کیا ہے: "**قال ابو عبد الله هذا عند الموت أو قبله إذا تاب وندم وقال: لا إله إلا الله**" اس حدیث کا مضمون ترجمہ سے مطابق ہے، یہاں بخاری نے اپنی طرف سے یہ وضاحت بھی کردی کہ اس کا ظاہر اگر چہ یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف اس کے لیے ہے جو کلمہ کو پڑھ کر اسی پر مرجائے، اس درمیان اگر کچھ اور کلام کرلیا تو یہ فضیلت نہیں حاصل ہوگی، لیکن ایسا نہیں ہے اگر موت سے قبل بھی اسے پڑھا اور توبہ وندامت پر قائم رہا، تو اس کے لیے بھی یہ فضیلت ہے۔
سوال یہ ہوتا ہے کہ بخاری یہاں اس حدیث کو کیوں نہیں لائے؛ جب کہ ترجمے سے اس کی مطابقت ظاہر تھی؟ اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ ایسا امتحان کے لیے اور تشحیذ اذہان کے لیے کیا ہے، اور بخاری کی عادت بھی ہے کہ وہ بعض مرتبہ ایسی روایت کو ذکر نہیں کرتے جس کی مناسبت ترجمہ کے ساتھ واضح اور جلی ہو بلکہ اس کی جگہ وہ حدیث لاتے ہیں جس کی مناسبت غیر واضح اور خفی ہو۔

لیکن ہماری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ یہاں بخاری کے پیش نظر صرف اتنی بات نہیں ہے، بلکہ یہاں مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخاری اس مسئلے میں توسع ظاہر کرنا چاہتے ہیں، کہ یہ فضیلت اس کے لیے تو ظاہر ہے جو اس کلمہ کو پڑھے اور اس کے بعد متصلاً کچھ کلام کیے بغیر مرجائے، لیکن اس میں وہ بھی داخل ہے جو کلمہ کو موت سے بہت پہلے پڑھے مگر پھر موت تک کوئی ایسی بات نہ کرے جو کلمہ کے خلاف ہو، اس مقصد کے لیے بخاری نے باب میں تو یہ کہا کہ "اس شخص کا بیان جس کی آخری بات کلمہ ہو" اور پھر وہ حدیث نہیں لائے جس میں آخری وقت میں کلمہ کہنے کا ذکر ہے؛ بلکہ حدیث ایسی لائے جس میں صرف شرک سے بچنے کا ذکر ہے؛ تو ثابت ہوگیا کہ جو کلمہ پڑھنے کے بعد خود کو شرک سے بچائے گا اسے بھی یہ فضیلت ملے گی خواہ عین مرتے وقت اس کلمہ کے کہنے کا اتفاق نہ ہوا ہو۔

اس حدیث میں "**أتاني آتٍ**" مبہم ہے، جب کہ بخاری ہی میں کتاب التوحید میں حضرت جبریل کے نام کی تصریح ہے، اور یہاں "**فأخبرني**" اور "**فبشرني**" میں شک آیا ہوا ہے وہاں "**فبشرني**" بالجزم ہے۔

اس حدیث میں روافض، اباضیہ اور خوارج کا رد ہے جو مرتکب کبیرہ کے لیے خلود في النار کے قائل ہیں اور ایمان سے خارج کہتے ہیں، اس حدیث میں صراحت کے ساتھ ہے کہ زناء اور چوری جیسے گناہوں میں بھی اگر کوئی مبتلا رہا ہو اور یہ کلمہ پڑھ کر مرے تو اسے بھی جنت ضرور ملے گی، رہا سزا کا معاملہ تو ضابطے میں اگر چہ وہ سزا کا مستحق ہے لیکن یہ اللہ

کی مشیت پر ہے، اللہ چاہے گا تو کبائر کو معاف کر کے جنت کا ابتدائی دخول بھی عطا کر سکتا ہے اور حقوق العباد میں کوتاہی رہی ہو تو ان کا کفیل بن کر ان سے بھی نجات دلا سکتا ہے۔

تشریح حدیث دوم حضرت عبد اللہ ابن مسعود کی اس حدیث میں دو باتیں ہیں ایک مرفوع ہے اور دوسری موقوف، مرفوع یہ ہے کہ جو شخص اس حال میں مرے کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرتا ہو وہ جہنم میں جائے گا، یہ مضمون تو مرفوع ہے اور وعید سے متعلق ہے، دوسری بات حضرت ابن مسعود نے اپنی طرف سے کہی اور اس پیرائے میں کہی جیسے اسی سے اخذ کی ہو، فرمایا میں کہتا ہوں کہ جو اس حال میں وفات پائے کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرتا ہو وہ جنت میں جائے گا، یہ وعدے کا مضمون ہے، یہ روایات ''عن الأعمش عن شقيق عن عبد الله'' کے طریق سے ہیں، اعمش کے تمام تلامذہ: وکیع، ابن نمیر، ابوحمزہ اور حفص بن غیاث اسی طرح بیان کرتے ہیں جیسے یہاں ہے، یعنی وعید والا مضمون مرفوع اور وعدے والا مضمون موقوف، لیکن اعمش کے ایک شاگرد ابو معاویہ نے یہ مضمون الٹ دیا ہے، چنانچہ مسلم میں ان سے اس طرح مروی ہے: ''من مات لايشرك بالله شيئًا دخل الجنة، وقلت أنا: من مات يشرك بالله شيئًا دخل النار'' امام نووی نے ان میں اس طرح جمع کرنے کی کوشش کی کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے حضور سے یہ روایت دونوں طرح سنی ہے، اور آپ کو کسی وقت ایک طرح یاد ہوتی تو اسی طرح بیان کرتے اور جب دوسری طرح مستحضر ہوتی تو دوسری طرح روایت کرتے تھے، ابو معاویہ نے اعمش سے جس طرح سنا اس طرح بیان کیا اور دیگر نے جیسے سنا اس طرح روایت کیا۔

حافظ ابن حجر اسے ابو معاویہ کا سہو بتاتے ہیں کہ محفوظ وہ روایت ہے جو وکیع کے باقی تمام تلامذہ کی ہے اور ابو معاویہ کو سہو ہوا ہے اور اس کی وجہ سے مضمون الٹا ہو گیا، اسماعیلی نے بھی اسے ابو معاویہ ہی کا سہو بتایا ہے اور ابن خزیمہ نے بھی اسی کو بالجزم بیان کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہین کہ فقہی نقطہ نظر سے بھی یہی راجح ہے کیوں کہ یہاں ابن مسعود قیاس فرما رہے ہیں اور معلوم ہے کہ وعید والا حصہ منصوص ہے قرآن میں بھی متعدد جگہ مشرک کے لیے جہنم کی وعید آئی ہوئی ہے اور احادیث میں بھی اس مضمون کی تاکید بکثرت ہے؛ اس لیے اس مضمون کو قیاس کرنے اور استنباط کے طریقے پر بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں وعدے والے مضمون میں کلام ہے، جیسا کہ آیا کہ وہ اپنے ظاہر پر نہیں ہے، جو گناہ گار ہوں گے اور جن سے ظلم وغیرہ کی شکایتیں متعلق ہوں گی؛ وہ ان کے فیصل ہو جانے کے بعد ہی جنت میں جائیں گے۔

ابن حجر کو نووی کی تطبیق بھی قبول نہیں ہے، فرماتے ہیں کہ یہ تطبیق اس وقت مانی جا سکتی تھی، جب حدیث کا مرجع ایک نہ ہوتا، بلکہ حدیث کئی ایک سے مروی ہوتی، یہاں شیخ ایک ہی ہے یعنی اعمش، لہذا یہ نہیں مانا جا سکتا کہ سب تلامذہ ایک بات بیان کریں اور ایک شاگرد اس کے خلاف بیان کرے، اس تاویل کو ابن حجر نے تعسف کا نام دیا ہے۔

پھر حضرت ابن مسعود جو بات اپنی فہم سے فرما رہے ہیں وہ خود حدیث میں بھی وارد ہوئی ہے، حضرت جابر سے

روایت ہے: "یا رسول الله ماالموجبتان؟ قال: من مات لایشرک بالله شیئًا دخل الجنة ومن مات یشرک بالله شیئًا دخل النار" اس لیے محدثین کا خیال ہے کہ شاید یہ روایت حضرت عبداللہ ابن مسعود کو نہیں پہنچی۔

[۲] بابُ الْأَمْرِ بِاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ

(۱۲۳۹) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْأَشْعَثِ، قَالَ: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ، عَنِ الْبَرَاءِ رضي الله عنه قَالَ: أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ بِسَبْعٍ، وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ، أَمَرَنَا بِاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ، وَعِيَادَةِ الْمَرِيضِ، وَإِجَابَةِ الدَّاعِي، وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ، وَإِبْرَارِ الْقَسَمِ، وَرَدِّ السَّلَامِ، وَتَشْمِيطِ الْعَاطِسِ، وَنَهَانَا عَنْ آنِيَةِ الْفِضَّةِ، وَخَاتَمِ الذَّهَبِ، وَالْحَرِيرِ، والدِّيبَاجِ، وَالْقَسِّيِّ، وَالْاسْتَبْرَقِ.

(آئندہ: ۲۴۴۵، ۵۱۷۵، ۵۶۳۵، ۵۶۵۰، ۵۸۳۸، ۵۸۴۹، ۵۸۶۳، ۶۲۲۲، ۶۲۳۵، ۶۶۵۴)

(۱۲۴۰) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ أَبِي سَلَمَةَ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ أَبَاهُرَيْرَة رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رَدُّ السَّلَامِ، وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ، وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ، وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ، تَابَعَهُ عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، وَرَوَاهُ سَلَامَةُ عَنْ عُقَيْلٍ.

ترجمہ [باب] جنازوں میں شریک ہونے کا حکم۔ حضرت براءؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ہمیں سات چیزوں کا حکم دیا اور سات چیزوں سے منع فرمایا، ہمیں حکم دیا: جنازوں کے ساتھ جانے کا، مریض کی عیادت کا، داعی کی دعوت قبول کرنے کا، مظلوم کی مدد کرنے کا، کسی کی قسم کو پورا کرنے میں مدد کرنے کا، سلام کا جواب دینے کا اور چھینکنے والے کو دعا دینے کا اور منع فرمایا: چاندی کے برتنوں سے، سونے کی انگوٹھی سے، خالص ریشم سے اور ریشم کی ان قسموں دیباج، قسی اور استبرق سے۔ حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ مسلمان کے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں: سلام کا جواب دینا، بیمار کی مزاج پرسی کرنا، جنازوں کے ساتھ جانا، دعوت قبول کرنا اور چھینکنے والے کو دعا دینا۔ عبد الرزاق نے عمرو بن ابی سلمہ کی متابعت کی اور کہا ہمیں معمر نے خبر دی، اس کو سلامہ نے بھی عقیل سے بیان کیا ہے۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ مرنے کے بعد ایک مسلمان بھائی کا حق ہے کہ دفن کرنے کے لیے اسے قبرستان لے جائے، مرنے کے بعد میت سے متعلق کئی امور ہیں؛ غسل دینا، کفن دینا اور نماز جنازہ

پڑھنا یہ تینوں امور فرض کفایہ ہیں، لیکن اگر فرض نہ بھی ہو، یعنی فرض ادا کرنے کے لیے دیگر حضرات موجود ہوں، تب بھی اس میں شرکت کرنی چاہیے، اسے حدیث میں ایک مسلمان کا دوسرے پر حق فرمایا گیا ہے، اگر دوسرے اس کام کو انجام دینے کے لیے موجود ہوں تو بھی اس میں شرکت باعث اجر وثواب ہے، چنانچہ احادیث میں اس کی فضیلت بھی آئی ہے، جیسا کہ آگے آئے گا، آگے امام بخاری نے "باب فضل اتباع الجنائز" کا باب باندھا ہے جو کہ ۵۷ واں باب ہے، فضیلت کا ذکر وہاں ہوگا، یہاں اس کی مشروعیت کو بیان کرنا مقصود ہے۔

جنازے کے آگے چلنا چاہیے یا پیچھے؟ اس مسئلے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، مگر یہ اختلاف صرف افضل اور غیر افضل کا ہے جواز اور عدم جواز کا نہیں، جائز دونوں طریقے ہیں، مگر افضل کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، شوافع یہ کہتے ہیں کہ جنازے کے آگے چلنا افضل ہے، مالکیہ اور حنابلہ کی بھی یہی رائے مشہور ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ جنازے کے پیچھے چلنا چاہیے، جنازہ آگے ہو اور مشایعت کرنے والے پیچھے، شوافع کی دلیل حضرت ابن عمر کی یہ حدیث ہے: "قال: رأیت النبي ﷺ وأبا بکر وعمر یمشون أمام الجنازة" (رواہ الأربعة) اس میں حضرت ابن عمر یہ فرما رہے ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ اور حضرت ابوبکر عمر کو جنازے کے آگے چلتے ہوئے دیکھا ہے۔

احناف کی دلیل اولاً تو اس باب کی حدیثیں ہیں، یہاں دونوں حدیثوں میں "اتباع" کا لفظ ہے، "اتباع" پیچھے چلنے کو کہتے ہیں، نہ کہ آگے جانے کو، ان روایتوں کے علاوہ پیچھے چلنے کی روایات بڑی تعداد میں ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہ سے یہ روایت بیان کی: "لا تتبع الجنازة بصوت ولا نار، وزاد هارون ولا یمشي بین یدیه" یہاں اولاً جنازے کے پیچھے نوحہ یا شور کرنے یا آگ لیکر چلنے کی ممانعت ہے، پھر آگے چلنے کی ممانعت بھی ہے۔ ابن عدی نے کامل میں حضرت سہل بن سعد کی یہ روایت بیان کی: "أن النبي ﷺ کان یمشي خلف الجنازة" اس میں حضور ﷺ کا عمل مذکور ہے کہ آپ جنازے کے پیچھے چلتے تھے، ابوذر اور ابن مسعود سے روایت ہے، فرمایا نبی ﷺ نے: "الجنازة متبوعة ولا تتبع ولیس معها من تقدمها" (ترمذی، ابن ماجہ، احمد) کہ جنازہ متبوع ہے اس کے پیچھے چلا جاتا ہے، جنازہ پیچھے نہیں ہوتا اور جو جنازے سے آگے بڑھ گیا وہ جنازے کے ساتھ نہیں ہے، یہ "متبوعہ" کی تعبیر پیچھے چلنے کے لیے صراحت کے درجے میں ہے اور بخاری کی روایت کے الفاظ: "اتباع الجنازة" کی تفسیر بھی۔

حضرت عمرو بن العاص فرماتے ہیں کہ: "جنازے کے پیچھے رہو؛ کیوں کہ آگے والا حصہ ملائکہ کے لیے ہے اور پیچھے والا انسانوں کے لیے"۔ یہ اگرچہ موقوف ہے مگر مضمون سماع سے متعلق ہے اس لیے مرفوع کے حکم میں ہے۔ ابن ابی شیبہ نے مسروق سے ایک مرسل روایت یہ ذکر کی ہے: "إن لکل أمة قرباناً وإن قربان هذه الأمة موتاها

فاجعلوا موتاکم بین أیدیکم " اس روایت میں میت کو قربانی سے تشبیہ دی ہے اور ظاہر ہے کہ قربانی آگے رکھی جاتی ہے، چنانچہ آگے رکھنے کا حکم بھی دیا گیا۔ عبدالرزاق نے حضرت طاؤس کی یہ مرسل روایت دی ہے: " **ما مشی رسول الله** ﷺ **حتی مات إلا خلف الجنازة** " اس میں تاکیدی مضمون ہے کہ پیچھے چلنے کا معمول ساری زندگی کا تھا۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ روایات پیچھے چلنے کی بہت زیادہ ہیں، اگر ان روایات کو دیکھا جائے تو پیچھے چلنا متعین نظر آتا ہے؛ کیوں کہ ان سب میں پیچھے چلنے کا ذکر تو ہے ہی، بعض میں آگے چلنے کی ممانعت بھی ہے اور بعض میں تاکیدی مضمون ہے، مگر احناف نے دیگر روایات کو دیکھتے ہوئے اور بعض صحابہ کے عمل کو دیکھتے ہوئے توسع کو اختیار کیا ہے اور آگے چلنے کو بھی جائز کہا ہے۔ دوسری جانب شوافع کی پیش کردہ حضرت ابن عمر کی روایت پر محدثین نے کلام کیا ہے، بعض محدثین نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، پھر اس کے ارسال اور اسناد میں بھی اختلاف ہے؛ لیکن حدیث کی اسنادی حیثیت سے قطع نظر حدیث کا مضمون احناف کے خلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ اس میں صرف آگے چلنے کا ذکر ہے، پیچھے کی ممانعت نہیں ہے اور احناف آگے کی گنجائش اور جواز کے بھی قائل ہیں، پیچھے چلنے کو صرف افضل کہتے ہیں۔ حضرت علی کی ایک تفصیلی روایت سے یہ مسئلہ اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے اور اس سے اصل صورت حال سامنے آتی ہے؛ وہ یہ ہے: " حضرت ابوسعید خدری نے ان سے سوال کیا کہ جنازے کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے؟ تو حضرت علی نے جواب دیا کہ اس ذات کی قسم جس نے محمد ﷺ کو حق دے کر مبعوث کیا، پیچھے چلنے کی فضیلت آگے چلنے پر ایسی ہے جیسی فرض کی نفل پر۔ حضرت ابوسعید نے پوچھا: یہ آپ اپنی طرف سے فرما رہے ہیں؟ یا حضور سے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ حضرت علی اس پر خفا ہوئے اور فرمایا کہ میں نے یہ بات کئی بار سنی ہے، حضرت ابوسعید نے کہا: میں نے ابوبکر و عمر کو آگے چلتے ہوئے دیکھا ہے؟ حضرت علی نے فرمایا: ان دونوں نے بھی اللہ کے رسول سے اسی طرح سنا ہے جیسے میں نے سنا، بے شک وہ دونوں اس امت کے سب سے بہتر فرد تھے، لیکن انہوں نے لوگوں کے جمع ہونے اور تنگی میں مبتلا ہونے کو ناپسند کیا اور لوگوں پر آسانی کو پسند کیا"۔ حاصل یہ ہے کہ اصل تو پیچھے چلنا ہی ہے اور حضرت ابوبکر و عمر بھی یہی سمجھتے تھے ؛ لیکن اس میں یہ ڈر تھا کہ کبھی پیچھے رہیں گے تو تنگی ہوگی، تو اس میں وسعت پیدا کرنے کے لیے ان حضرات نے آگے جانے کو اختیار کیا۔

احادیث کے علاوہ فقہی پہلو پر بھی غور کریں تو پیچھے چلنا ہی راجح نظر آتا ہے، شوافع آگے جانے کی حکمت یہ بتاتے ہیں کہ لوگ اللہ کے سامنے اس میت کے لیے سفارشی ہیں اور سفارشی کو آگے ہونا چاہیے۔ احناف یہ کہتے ہیں کہ ان کی حیثیت رخصت کرنے والے کی ہے اور رخصت کرنے والے کو پیچھے ہونا چاہیے اور اگر وہ سفارشی ہیں تو سفارشی آگے اس وقت رہتے ہیں جب وہ شخص ساتھ میں ہو جس کی سفارش مقصود ہے؛ ورنہ پیچھے ہوتے ہیں، یہاں جس کی سفارش کرنی ہے وہ ساتھ میں ہے اور پھر نماز جنازہ بالاجماع سفارش اور دعا ہے اس میں میت کو بالاجماع آگے رکھا جاتا ہے،

اس سے معلوم ہوا کہ سفارش بھی پیچھے رہ کر کی جاتی ہے۔امام بخاری کا رجحان بھی احناف کی طرف معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ ترجمہ میں بھی ''اتباع'' کا لفظ دیا ہے اور حدیث بھی اسی لفظ کی لائے ہیں۔

علامہ کشمیری کی تنبیہ حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ''أمـرنـا'' فرمایا گیا ہے، اس عام صیغے کا ظاہر یہ ہے کہ جنازے کی نماز سب پر فرض ہو، مگر اس کا کوئی قائل نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ہر جگہ عام لفظ سے جملہ افراد مراد نہیں ہوتے؛ بلکہ بعض بھی مراد ہوتے ہیں، اسی طرح سلام کا جواب دینے میں بھی عام صیغہ ہے؛ لیکن مراد عام نہیں ہے، چنانچہ اگر پوری جماعت میں سے کوئی ایک جواب دیدے تو کافی ہے، یہ عام لفظ منفرد کے حالات کے پیش نظر ہے کہ اگر کوئی منفرد ہو تو اس پر جواب دینا متعین ہو جائے گا کئی ایک ہوں تو ایک کا جواب دینا سب کا جواب دینا ہے، تو ہم سب کو حکم دیا گیا کہ جواب دیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت جب ہم تنہا ہوں تو سب کو حکم ہے کہ سلام کا جواب ضرور دیں، حضرت فرماتے ہیں کہ تعبیر کا یہی مسئلہ دراصل قراءت خلف الامام میں بھی ہے، وہاں بھی لفظ عام ہے، مگر وہ عام لفظ منفرد کو پیش نظر رکھ کر ہے، نہ کہ جماعت کو اگر جماعت ہے تو سب کو نہیں پڑھنا ہے، تو اس کا پڑھنا فرض کفایہ تھا؛ مگر انہوں نے اسے فرض عین کرلیا۔مگر ایسی باتیں وہی سمجھتا ہے جسے خدا کی طرف سے بصیرت عطا کی جائے۔

تشریح حدیث اول اس حدیث میں سات باتوں سے منع کیا گیا ہے اور سات باتوں کا حکم ہے، ان مامورات اور منہیات کا تعلق مختلف ابواب سے ہے اور خود بخاریؒ نے بھی مستقلاً ان کے لیے ابواب قائم کیے ہیں؛ لہٰذا ان کے احکام اپنے اپنے مقام پر آئیں گے، یہاں ترجمہ سے صرف اتباع جنائز کا تعلق ہے، بات واضح ہے کہ حضور ﷺ نے جنازوں کے پیچھے جانے کا حکم دیا ہے۔اس حدیث میں منہیات میں تعداد میں سات کی صراحت ہے، جب کہ ذکر صرف چھ کا ہے، ساتویں چیز ''میاثر'' پر سوار ہونا ہے، یہ ''میثرۃ'' کی جمع ہے، یہ ریشم سے تیار کیے جاتے تھے اونٹ کے کجاوے یا گھوڑے کی زین پر رکھنے کے لیے، ریشم کے ہوتے تھے اس لیے منع کیا گیا، تفصیل کتاب اللباس میں آئے گی، ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ یا تو بخاری کا سہو ہے یا ان کے شیخ محمد بن یحیی ذہلی کا، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ ناسخ یعنی کاتب کا قصور ہے اور مصنف یا ان کے شیخ کی طرف سہو کی نسبت کرنے کے بالمقابل کاتب کی خطاء کا احتمال زیادہ مناسب ہے۔

تشریح حدیث دوم اس میں بھی اتباع جنائز کے ساتھ چار مزید چیزوں کا ذکر ہے، جن کا بیان اپنے مقام پر آئے گا، یہاں ترجمے کا ثبوت اتباع جنائز سے ہے۔اس حدیث کے راوی عمرو بن سلمہ پر کلام ہے یحیی ابن معین نے ان کو ضعیف کہا ہے، ان پر ایک اعتراض یہ ہے کہ وہ مناولہ کرتے ہیں اور اجازت کی بنیاد پر بھی روایت کرتے ہیں، یعنی اگر کوئی حدیث کسی محدث سے صرف حاصل کرلی، یا صرف اجازت لے لی؛ اسے ان سے سنا

نہیں اس پر بھی یہ روایت کر دیتے ہیں، پھر کچھ لوگوں کی تحقیق یہ ہے کہ جب یہ عنعنہ کرتے ہیں تو وہ مناولت اور اجازت ہی پر مبنی ہوتی ہے اور جہاں ''حدثنا'' یا ''أخبرنا'' کہیں تو سماع پر اور یہاں عنعنہ ہے، حافظ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ امام بخاری کے یہاں سماع کی طرح مناولت بھی معتبر ہے اور پھر بخاری نے اس کا متابع بھی دیدیا ہے، یعنی اس روایت کو اوزاعی سے عمرو بن ابی سلمہ کی طرح عبد الرزاق نے بھی روایت کیا ہے، اس متابعت کو امام مسلم نے موصولاً بیان کیا ہے۔ یہ روایت ولید بن مسلم کے طریق سے بھی مروی ہے؛ لیکن امام بخاری نے عمرو بن ابی سلمہ کی روایت کو اس لیے اختیار کیا کہ اس میں اوزاعی اور زہری کے درمیان ''أخبرنا'' کی تصریح ہے۔ سلامہ بن روح والی روایت محمد بن یحیی ذہلی نے زہریات میں روایت کی ہے۔

[۳] باب الدُّخولِ عَلَى الْمَيِّتِ بَعْدَ الْمَوْتِ إِذَا أُدْرِجَ فِي كَفَنِهِ

(۱۲۴۱) حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مَعْمَرٌ وَيُونُسُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ أَنَّ عَائِشَةَ رضي الله عنها زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهُ قَالَتْ: أَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه عَلَى فَرَسِهِ مِنْ مَسْكَنِهِ بِالسُّنْحِ حَتَّى نَزَلَ، فَدَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَلَمْ يُكَلِّمِ النَّاسَ، حَتَّى نَزَلَ فَدَخَلَ عَلَى عَائِشَةَ رضي الله عنها فَتَيَمَّمَ النَّبِيَّ ﷺ، وَهُوَ مُسَجًّى بِبُرْدِ حِبَرَةٍ، فَكَشَفَ عَنْ وَجْهِهِ، ثُمَّ أَكَبَّ عَلَيْهِ فَقَبَّلَهُ ثُمَّ بَكَى، فَقَالَ: بِأَبِي أَنْتَ يَا نَبِيَّ اللهِ، لَايَجْمَعُ اللهُ عَلَيْكَ مَوْتَتَيْنِ، أَمَّا الْمَوْتَةُ الَّتِي كُتِبَتْ عَلَيْكَ فَقَدْ مُتَّهَا. (آئندہ: ۳۶۶۷، ۳۶۶۹، ۴۴۵۲، ۴۴۵۵، ۵۷۱۰)

(۱۲۴۲) قَالَ أَبُو سَلَمَةَ: فَأَخْبَرَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رضي الله عنه خَرَجَ وَعُمَرُ رضي الله عنه يُكَلِّمُ النَّاسَ، فَقَالَ: اجْلِسْ، فَأَبَى، فَقَالَ: اجْلِسْ، فَأَبَى، فَتَشَهَّدَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه فَمَالَ إِلَيْهِ النَّاسُ، وَتَرَكُوا عُمَرَ فَقَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا ﷺ فَإِنَّ مُحَمَّدًا ﷺ قَدْ مَاتَ، وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللهَ فَإِنَّ اللهَ حَيٌّ لَايَمُوتُ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ إِلَى الشَّاكِرِينَ، وَاللهِ لَكَأَنَّ النَّاسَ لَمْ يَكُونُوا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ الْآيَةَ حَتَّى تَلَاهَا أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه فَتَلَقَّاهَا مِنْهُ النَّاسُ، فَمَا يُسْمَعُ بَشَرٌ إِلَّا يَتْلُوهَا. (آئندہ: ۳۶۶۸، ۳۶۷۰، ۴۴۵۳، ۴۴۵۴، ۴۴۵۷، ۵۷۱۱)

(۱۲۴۳) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي خَارِجَةُ بْنُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّ أُمَّ الْعَلَاءِ -امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ بَايَعَتِ النَّبِيَّ ﷺ-

أَخْبَرَتْهُ أَنَّهُ اقْتُسِمَ الْمُهَاجِرُونَ قُرْعَةً، فَطَارَ لَنَا عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ، فَأَنْزَلْنَاهُ فِي أَبْيَاتِنَا، فَوَجِعَ وَجَعَهُ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ، فَلَمَّا تُوُفِّيَ وَغُسِّلَ وَكُفِّنَ فِي أَثْوَابِهِ، دَخَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَقُلْتُ: رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْكَ أَبَا السَّائِبِ، فَشَهَادَتِي عَلَيْكَ لَقَدْ أَكْرَمَكَ اللهُ. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّ اللهَ قَدْ أَكْرَمَهُ؟ فَقُلْتُ: بِأَبِي أَنْتَ يَارَسُولَ اللهِ فَمَنْ يُكْرِمُهُ اللهُ؟ فَقَالَ: أَمَّا هُوَ فَقَدْ جَاءَهُ الْيَقِينُ، وَاللهِ إِنِّي لَأَرْجُو لَهُ الْخَيْرَ، وَاللهِ مَاأَدْرِي وَأَنَارَسُولُ اللهِ مَايُفْعَلُ بِي، قَالَتْ: فَوَاللهِ لَاأُزَكِّي أَحَدًا بَعْدَهُ أَبَدًا.

(آئندہ: ۲۶۸۷، ۳۹۲۹، ۷۰۰۳، ۷۰۰۴، ۷۰۱۸)

(۱۲۴۳) حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ مِثْلَهُ. وَقَالَ نَافِعُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ عُقَيْلٍ: مَايُفْعَلُ بِهِ، وَتَابَعَهُ شُعَيْبٌ وَعَمْرُو بْنُ دِينَارٍ وَمَعْمَرٌ.

(۱۲۴۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ الْمُنْكَدِرِ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَبْنَ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما قَالَ: لَمَّا قُتِلَ أَبِي جَعَلْتُ أَكْشِفُ الثَّوْبَ عَنْ وَجْهِهِ أَبْكِي، وَيَنْهَوْنِي عَنْهُ وَالنَّبِيُّ ﷺ لَايَنْهَانِي، فَجَعَلَتْ عَمَّتِي فَاطِمَةُ تَبْكِي، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: تَبْكِينَ أَوْلَاتَبْكِينَ، مَازَالَتِ الْمَلَائِكَةُ تُظِلُّهُ بِأَجْنِحَتِهَا حَتَّى رَفَعْتُمُوهُ. تَابَعَهُ ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي ابْنُ الْمُنْكَدِرِ سَمِعَ جَابِرًا رضي الله عنه.

(آئندہ: ۱۲۹۳، ۲۸۱۶، ۴۰۸۰)

ترجمہ [باب] مرنے کے بعد میت کے پاس جانے کا بیان، جب کہ میت کو کفن پہنا دیا گیا ہو۔ حضرت ابوسلمہ نے بیان کیا کہ حضور ﷺ کی زوجہ حضرت عائشہؓ نے ان کو بتایا کہ حضرت ابوبکرؓ سنح میں واقع اپنے گھر سے اپنے گھوڑے پر آئے، گھوڑے سے اتر کر مسجد میں داخل ہوئے، لوگوں سے بات نہیں کی یہاں تک کہ حضرت عائشہؓ کے پاس آئے اور نبی ﷺ کا رخ کیا، آپ ﷺ کو ایک دھاری دار یمنی چادر میں ڈھانپ دیا گیا تھا، تو حضرت ابوبکر نے حضور ﷺ کا چہرہ کھولا، پھر حضور پر جھکے، بوسہ دیا اور روئے، پھر کہا کہ اے اللہ کے نبی میرے باپ آپ پر قربان، اللہ آپ پر دو موت جمع نہیں فرمائے گا، جو موت آپ کے لیے لکھی تھی وہ آپ کو آ گئی۔

حضرت ابن عباس کہتے ہیں کہ ابوبکرؓ باہر آئے تو عمرؓ لوگوں سے مخاطب تھے، ابوبکر نے عمر سے کہا کہ بیٹھ جاؤ، انہوں نے انکار کردیا، ابوبکرؓ نے پھر کہا کہ بیٹھ جاؤ، عمرؓ نے پھر انکار کردیا، حضرت ابوبکر نے خطبہ پڑھا، تو لوگ ان کی طرف آ گئے اور حضرت عمر کو چھوڑ دیا، آپ نے فرمایا: امابعد: تم میں سے جو کوئی محمد ﷺ کی عبادت کرتا تھا (وہ جان لے کہ) بے شک محمد ﷺ تو وفات پا چکے، اور جو اللہ کی عبادت کرتا ہے (وہ جان لے کہ) اللہ زندہ ہے اللہ کو موت

نہیں، اللہ فرماتا ہے: "وما محمد إلا رسول إلى الشاكرين" نہیں ہیں محمد مگر رسول (یہ آیت) شاکرین تک پڑھی؛ اللہ کی قسم ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جیسے وہ یہ جانتے ہی نہ تھے کہ اللہ نے یہ آیت نازل کی ہے، یہاں تک کہ ابو بکرؓ نے اسے تلاوت کیا اور لوگوں نے ان سے اس کو لیا، پھر تو کوئی انسان ایسا نہیں سنا گیا جو اسے نہ پڑھتا ہو۔

خارجہ بن زید کہتے ہیں کہ ایک انصاری عورت ام علاء - جس نے حضور ﷺ سے بیعت بھی کی تھی - نے بتایا کہ مہاجرین کی قرعے کے ذریعے انصار سے مواخات کرائی گئی یعنی ان کے بھائی بنائے گئے تھے، ہمارے حصے میں عثمان بن مظعون آئے، ہم نے انہیں اپنے گھروں میں قیام کرایا، وہ اپنی اس بیماری میں مبتلا ہوئے جس میں ان کی وفات ہوئی، جب ان کی وفات ہوگئی اور ان کو غسل دیدیا گیا اور ان کے کپڑوں میں ان کو کفنا دیا گیا، تو حضور ﷺ تشریف لائے، میں نے کہا: اے ابو سائب! آپ پر اللہ کی رحمت ہو، آپ کے بارے میں میری گواہی تو یہ ہے کہ یقیناً اللہ نے آپ کا اکرام کیا، تو اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا: تمہیں کس نے بتایا کہ اللہ نے ان کا اکرام کیا؟ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے باپ آپ پر قربان، تو پھر اللہ کس کا اکرام کرے گا؟ آپ نے فرمایا کہ جہاں تک ان کی بات ہے تو ان کو تو یقین کی منزل یعنی موت آچکی، اور میں اللہ سے ان کے لیے خیر کی امید کرتا ہوں، اللہ کی قسم میں حالاں کہ اللہ کا رسول ہوں؛ مگر نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جائے گا، ام علاء کہتی ہیں: اس کے بعد میں کبھی بھی کسی کی صفائی نہیں دیتی۔ سعید بن عفیر نے کہا کہ لیث نے ہم سے اسکے مثل بیان کیا۔ نافع نے عقیل سے یہ الفاظ نقل کیے: "ما يفعل به" یعنی عثمان کے ساتھ کیا کیا جائے گا۔ ان کی متابعت شعیب، عمرو بن دینار اور معمر نے کی۔ حضرت جابر کہتے ہیں کہ جب میرے والد شہید کردیے گئے تو میں ان کے چہرے سے کپڑا اٹھا رہا تھا اور رو رہا تھا، لوگ مجھے منع کرتے تھے، مگر حضور ﷺ منع نہیں فرماتے تھے، پھر میری پھوپی فاطمہ بھی رونے لگیں، تو نبی ﷺ نے فرمایا: تم روؤ یا نہ روؤ، فرشتے ان پر اپنے پروں سے مسلسل سایہ کیے رہے، یہاں تک کہ تم نے انہیں اٹھایا۔ ان کی متابعت ابن جریج نے کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ابن المنکدر نے مجھے خبر دی کہ انہوں نے جابرؓ سے سنا۔

مقصد ترجمہ زندگی کے آخری لمحات میں روح نکلنے کے وقت انسان پر بہت سخت حالت گذرتی ہے، ناک کا بانسہ بیٹھ جاتا ہے اور ٹیڑھا ہوجاتا ہے، موت کی وحشت سے چہرا بگڑ جاتا ہے، کبھی سیاہ بھی ہوجاتا ہے، اس لیے یہ خیال ہوسکتا تھا کہ مرنے کے بعد میت کے پاس جانا جائز نہ ہو؛ تاکہ ایسی حالت نظر میں نہ آئے، چنانچہ بعض سلف سے منقول بھی ہے کہ وہ میت کے پاس جانے کو منع فرماتے تھے، اس مسئلہ کو واضح کرنے کے لیے امام بخاری نے یہ باب قائم کیا ہے، کہ اگر کوئی غیر معمولی چیز ظاہر ہو تب تو میت کے پاس عام لوگوں کو آنے نہ دیا جائے کیوں کہ وہ طرح طرح کے گمان کرتے ہیں اور اس میں ایسی بات جس کا اظہار پسندیدہ نہیں ہے اسے عام کرنا بھی لازم آتا ہے، لیکن اگر کوئی ایسی بات ظاہر نہ ہو تو میت کے پاس جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بخاری نے کفن میں داخل کردیے جانے کی

قید لگائی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ موت کے فوراً بعد نہیں آنا چاہیے، جب مرنے کے بعد اس کو ڈھک دیا جائے تب جانا چاہیے، وجہ وہی ہے کہ مبادا کوئی ناپسندیدہ حالت ظاہر ہو جائے، تو طرح طرح کے گمان دل میں آئیں گے، اس لیے تاخیر سے جائے، اس دوران وہاں موجود ذمے دار لوگ اس عیب کو چھپانے کا انتظام کرلیں گے۔ یہاں لفظ تو کفن کا ہے مگر مقصود ڈھانپنا اور چھپانا ہے، اب یہ خواہ کفن کے ذریعے ہو یا کفن دیے جانے سے قبل کسی اور کپڑے میں لپیٹنے سے ہو، ترجمہ میں کفن کا ذکر عام مذاق اور رائج عرف وعادت کے لحاظ سے ہے، کہ لوگ عام طور پر کفن دیے جانے کے بعد ہی زیارت کرتے ہیں۔

تشریح حدیث اول حضرت عائشہ کی اس حدیث میں حضور ﷺ کی وفات کا ذکر ہے، یہ ''باب الوفاۃ'' میں اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ آرہی ہے، حضور ﷺ کا جب وصال ہوا تو حضرت ابوبکر اپنے اس مکان میں تھے جو مقام سنح میں تھا، حضرت ابوبکر خبر سن کر وہاں سے آئے اور سیدھے حضرت عائشہ کے حجرے میں داخل ہوئے، حضور ﷺ کو ایک یمنی دھاردار چادر میں جو بہت عمدہ قسم کی ہوتی ہے ڈھک دیا گیا تھا، ابوبکرؓ نے کسی سے بات نہیں کی، حضور ﷺ کا چہرۂ انور کھولا، جھک کر بوسہ دیا اور روئے، پھر یہ فرمایا کہ میرے والد آپ پر قربان ہو جائیں اللہ آپ پر دو موت جمع نہیں فرمائے گا، رہی وہ موت جو آپ کے لیے مقدر تھی سو وہ آپ کو آچکی۔ اس موقعہ پر حضرت ابوبکرؓ نے چہرے سے کپڑا اٹھایا اور دیدار کیا، ترجمہ کا تعلق اسی حصے سے ہے، یہاں اگرچہ ابھی کفن نہیں دیا گیا ہے، لیکن ہم نے بتایا کہ کفن مقصود نہیں ہے، یہ تو عوام کے مذاق اور عام عرف کے اعتبار سے بڑھا دیا گیا ہے، ترجمہ میں مقصود یہ ہے کہ میت کو کسی کپڑے سے ڈھکنے کے بعد زیارت میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہاں ڈھکنے کی صراحت ہے۔ اس حدیث میں سب سے زیادہ اشکال کی بات حضرت ابوبکر کا یہ جملہ ہے کہ اللہ آپ پر دو موت جمع نہیں فرمائے گا، یہ دو موت کونسی ہیں؟ اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ دوسری موت سے آپ کے دین اور ملت کی طرف اشارہ ہے، کہ آپ کو اگرچہ موت آگئی لیکن آپ کا لایا ہوا دین ختم نہیں ہوگا، اس کو موت نہیں آئے گی۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ دو موت اپنے حقیقی مفہوم پر ہی محمول ہیں اور ہر انسان کو دو موت سے گذرنا ہوتا ہے، ایک روح نکلنے کے وقت اور پھر ہوتا یہ ہے کہ قبر میں سوال وجواب کے لیے دوبارہ روح لوٹائی جاتی ہے اور سوال وجواب کے بعد پھر موت دی جاتی ہے، تو حضرت ابوبکر کا مقصد یہ ہوا کہ قبر میں آپ کو موت نہیں آئے گی، یعنی آپ ﷺ قبر میں زندہ ہیں، اہل سنت والجماعت کا مسلک یہی ہے کہ حضور ﷺ قبر میں زندہ ہیں اور آپ کی حیات برزخی تمام انسانوں سے زیادہ اعلی حالت اور بہتر درجے کی ہے، دراصل اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ مرنے کے بعد بھی روح کا جسم سے تعلق رہتا ہے، مگر لوگوں کی اپنی حیثیت کے لحاظ سے اس میں فرق ہے، چنانچہ عام مؤمنین کا یہ تعلق معمولی نوعیت کا ہوتا ہے مگر وہ بھی ایک درجے میں زندہ ہیں، جب کہ صالحین کا ان سے بڑھا ہوا ہوتا ہے، شہداء کا ان

سے بھی بڑھا ہوا ہوتا ہے، پھر یہ حیات انبیاء کرام کو عام شہداء سے زیادہ بہتر حالت میں حاصل ہوتی ہے، ان کے اجسام بعینہ محفوظ رہتے ہیں، فرمایا حضور ﷺ نے: "إن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء" (ابو داؤد) اور سید الانبیاء حضور ﷺ کو یہ حیات تمام انسانوں سے زیادہ اعلی درجے کی حاصل ہے، چنانچہ حضور ﷺ اپنی قبر مبارک میں باحیات ہیں، وہاں پیش کیے جانے والے درود وسلام کو سنتے ہیں اور جواب بھی عنایت فرماتے ہیں، بعض کو کرامت کے طور پر اس کا حسی اور ظاہری مشاہدہ بھی ہوا، خود حضرت مدنی رحمہ اللہ کے ساتھ بھی یہ خوشا اتفاق ہوا، چنانچہ ایک مرتبہ جب آپ نے سلام عرض کیا تو قبر مبارک سے آواز آئی "وعليك السلام يا ولدي" حضرت الاستاذ فرماتے ہیں کہ اس جواب سے آپ کا سید النسب ہونا بھی محقق ہوا۔

لیکن اکثر شراح کا کہنا یہ ہے کہ حضرت ابوبکر نے یہ جملہ حضرت عمر کی بات کے جواب میں فرمایا، حضرت عمر فرما رہے تھے کہ حضور ﷺ اللہ کے پاس گئے ہیں، دوبارہ آئیں گے اور منافقین کے ہاتھ پاؤں کاٹیں گے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضور ﷺ کو ایک بار پھر موت آئے گی، تو حضرت ابوبکر نے اس بات کا جواب دیدیا کہ اللہ آپ کو دوبار موت کی تکلیف نہیں دے گا، جیسا کہ اس گاؤں والوں کے ساتھ ہوا تھا جو اپنے گھروں سے طاعون سے بچنے کے لیے نکلے تھے تو اللہ نے ان کو موت دے دی تھی اور وہ پھر دوبارہ زندہ ہوئے، جن کا بیان اس آیت میں ہے: "ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم إلخ" یا حضرت عزیر کی طرح جنہوں نے ایک سفر کے دوران ایک گاؤں والوں کو دیکھا، جو خدائی عذاب سے مر گئے تھے، ان کو دیکھ کر یہ تعجب کیا، کہ اللہ ان کو کیسے زندہ کرے گا؟ تو اللہ نے ان کو سو سال تک مارے رکھا اور پھر زندہ کیا، جیسا کہ اس آیت میں ہے: "أو كالذي مر على قرية إلخ" تو اللہ تعالی حضور ﷺ کے ساتھ ایسا نہیں کرے گا، آپ کو دوبارہ یہ تکلیف اٹھانی نہیں پڑے گی۔

یہاں حضرت ابوبکر نے "بِأَبِي أَنْتَ يَا نَبِيَّ اللهِ" کہا ہے، یہ تفدیہ ہے، جس کے حقیقی معنی شرعی اصول کے تحت درست نہیں، یعنی ایک شخص کسی کو بچانے کے لیے خود کو یا اپنے کسی قریب کو پیش کرے اور اس کے بدلے میں اسے مارے جانے کی تمنا کرے، اس لیے جاننا چاہیے کہ یہ تفدیہ عربوں کے یہاں اظہار تعلق کے لیے بولا جاتا ہے، اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے، یہاں بھی اظہار تعلق اور اظہار محبت کے لیے ہے۔

تشریح حدیث دوم راوی حدیث حضرت ابوسلمہ نے اس حدیث میں حضرت ابن عباس کے حوالے سے حضرت عائشہ کی گزشتہ حدیث کا باقی مضمون بیان کیا ہے، سند وہی ہے جو باتیں حضرت عائشہ کی حدیث میں نہ تھیں وہ اس میں آگئیں، غرض حضرت ابوبکر جب خراج عقیدت پیش کر چکے، تو اپنے آپ کو سنبھالا اور دل کے درد پر معجزانی قوت سے قابو پایا اور امت کے شیرازے کو سنبھالنے کے لیے باہر آئے، وہاں جیسا کہ کہا جا چکا حضرت عمر لوگوں سے مخاطب تھے اور جوشیلی وجذباتی باتیں کہہ رہے تھے، حضرت ابوبکر ان کے پاس آئے اور ان سے بیٹھ جانے

کے لیے کہا، حضرت عمر ایک عالم میں تھے بیٹھنے سے منع کر دیا، حضرت ابو بکر نے دوبارہ کہا اور جب حضرت عمر نے دوبارہ بھی نہیں مانا، تو حضرت ابو بکر نے اب با قاعدہ خطبہ ارشاد فرما کر لوگوں کو خطاب کیا، آپ نے فرمایا کہ تم میں جو محمد ﷺ کی عبادت کرتا تھا اسے تو مایوس ہو جانا چاہیے، کیوں کہ محمد ﷺ تو انتقال کر گئے، لیکن جو اللہ کی عبادت کرتا تھا اسے مایوس ہونے کی ضرورت نہیں، اللہ زندہ ہے اسے کبھی موت نہیں آئے گی، اس کے بعد آپ نے یہ آیت پڑھی: "نہیں ہیں محمد ﷺ مگر رسول، آپ سے پہلے بھی رسول گذر چکے ہیں، تو کیا اگر یہ وفات پا جائیں یا شہید کر دیے جائیں تو تم اپنی ایڑیوں کے بل پلٹ جاؤ گے؟ تو جو اپنی ایڑیوں کے رخ پلٹ جائے گا وہ اللہ کا کچھ نہیں بگاڑے گا، اللہ قدر دانوں کو اجر دے گا"۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ اس وقت ایسا معلوم ہوتا تھا کہ لوگ اس آیت کو جانتے ہی نہیں تھے، اب حضرت ابو بکر سے سیکھی، پھر تو یہ حال ہوا کہ کوئی بشر ایسا نہ تھا جو اسے نہ دہراتا ہو۔

اس واقعے سے حضرت ابو بکر کے علم و معرفت کی برتری، رائے کی اصابت، معاملہ فہمی کا کمال، حکمت و تدبر، ثبات قدمی، اور قرآن کریم سے صورت حال کا حل نکالنے کی انفرادی اور فائق تر قابلیت واضح ہوتی ہے، نیز یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امت کی نظر میں آپ کا مقام سب سے بڑا ہے اور صحابہ آپ کو سب پر مقدم سمجھتے تھے۔ امت پر یہ وقت سب سے زیادہ نازک تھا، اس سے اس خوبی سے نمٹنا اور حالات کو اس طرح سنبھالنا بے شک حضرت ابو بکر ہی کی شان تھی، خاص طور پر جب کہ صورت حال سے سب سے زیادہ متاثر خود حضرت ابو بکر تھے، مصیبت کا یہ پہاڑ آپ کے لیے کئی جہتوں سے ذاتی حادثہ بھی تھا۔

تشریح حدیث سوم ام علاء نامی ایک انصاری عورت تھیں، جنہوں نے حضور ﷺ سے بیعت بھی کی تھی، ان کا بیان ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون قرعے میں ہمارے حصے میں آئے تھے اور ہمارے گھر میں رہے، پھر وہ اپنی آخری بیماری میں مبتلا ہوئے اور اللہ کو پیارے ہو گئے، جب ان کو غسل دے کر کفن پہنا دیا گیا تو حضور ﷺ تشریف لائے، ترجمے کا تعلق اسی حصے سے ہے، مطابقت ظاہر ہے اور یہاں مطابقت پورے ترجمے سے ہے، یعنی: "إذا أدرج في كفنه" سے بھی؛ کیوں کہ حضور ﷺ کفن پہنا دیے جانے کے بعد تشریف لائے تھے۔ اس موقعہ پر حضرت ام علاء نے حضرت عثمانؓ کے بارے میں کلمات خیر کہتے ہوئے یہ کہہ دیا کہ میں گواہی دیتی ہوں کہ اللہ نے یقیناً تمہارے ساتھ اکرام کا معاملہ کیا، حضور ﷺ کو یہ ناگوار ہوا، آپ نے فرمایا کہ تمہیں کس نے بتایا کہ اللہ نے واقعی ان کا اکرام کیا ہے؟ ام علاء نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر ان کا اکرام نہیں تو پھر اللہ کس کا اکرام کرے گا؟ یعنی یہ تو بدری ہیں اور پھر ہجرت کی فضیلت اور اسلام کی خاطر تکالیف بھی جھیلیں؟ آپ نے فرمایاؐ کہ جہاں تک ان کا معاملہ ہے تو ان کو تو یقین کی منزل یعنی موت آچکی اور میں ان کے لیے خیر کی امید کرتا ہوں، مگر جہاں تک ہمارے یقین اور علم کی بات ہے، تو میں اللہ کا رسول ہوں اور خود مجھے نہیں معلوم کہ میرے ساتھ کیا ہوگا۔

حضور ﷺ نے یہ تنبیہ اس لیے فرمائی کہ خواہ کوئی کیسا بھی ہو، مگر ایسی غیب کی باتیں کرنا اللہ پر بڑی جرأت کی بات ہے، جو پسندیدہ نہیں ہے، یقینی بات تو صرف اللہ ہی جانتا ہے یا اللہ جسے بتادے، جب ان خاتون کے ساتھ ایسا معاملہ نہیں ہے کہ اللہ انہیں بتائے تو ان کو ایسے یقین سے نہیں کہنا چاہیے، اس سے معلوم ہوا کہ کسی مسلمان کے بارے میں جنت یا جہنم کی خبر سنانے کا حق کسی کو نہیں ہے، ہاں نیک کے لیے اچھی امید اور برے کے لیے عذاب کا اندیشہ کر سکتے ہیں، حتمی اور یقینی بات کہنے کا حق کسی کو نہیں ہے۔ لیکن یہاں دو اعتراض ہوتے ہیں ایک تو یہ کہ حضور ﷺ کو اصحاب بدر کے بارے میں بتادیا گیا تھا کہ وہ مغفور ہیں تو پھر ان کے انجام سے آپ نے لاعلمی کیوں ظاہر کی؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ ابتدائی بات ہے اس وقت آپ کو یہ نہیں بتایا گیا تھا، چنانچہ بعد میں خود آپ نے بہت سے صحابہ کے بارے میں بالجزم جنت کی بشارت دی اور بہت سے اللہ کے دشمنوں کے بارے میں جہنم میں ہونے کی خبر سنائی؛ مگر یہ بعد کی بات ہے جب کہ آپ کو علم دیدیا گیا تھا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حضور ﷺ نے یہاں اپنے بارے میں یہ فرمایا کہ مجھے اپنے بارے میں بھی معلوم نہیں کہ میرے ساتھ کیا ہوگا؟ حالاں کہ حضور ﷺ کے بارے میں خود قرآن میں مغفرت کی خبر ہے اور آپ ﷺ نے خود اپنے وہ مقامات بیان فرمائے جو اللہ نے آپ کو دیے اور جو قیامت کے دن آپ کے لیے خاص ہیں یہاں تک کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ کی ساری مخلوق میں سب سے پہلے جنت میں میں جاؤں گا اور جنت مخلوق پر اس وقت تک حرام ہے جب تک میں داخل نہ ہو جاؤں؛ تو اور کس یقین کی ضرورت ہے؟

اس کا جواب کچھ لوگوں نے یہ دیا ہے کہ یہ بھی اس سے پہلے کی بات ہے، اس وقت تک آپ کو اپنے بارے میں یہ باتیں نہیں بتائی گئیں تھیں، اور سورۂ فتح کی آیت جس میں مغفرت کی بشارت ہے وہ بھی بعد میں نازل ہوئی، جواب حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، انہوں نے عثمان بن مظعون کا قصہ سنانے کے بعد فرمایا کہ یہ: "**لیغفر لک اللہ ما تقدم**" کے نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے۔ کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ اگرچہ اجمالی طور پر آپ اپنے بارے میں واقف تھے، لیکن آپ کو عطا کیے جانے والے انعامات کی تفصیلات اس وقت تک معلوم نہ تھیں اس لیے ایسا فرمایا، یعنی مقصد یہ تھا کہ مجھے اپنے بارے میں تفصیلی خبر نہیں ہے، جو کچھ میرے ساتھ کیا جائے گا وہ پوری تفصیل کے ساتھ مجھے معلوم نہیں۔

علامہ آلوسی نے روح المعانی میں آیت: "**قل ما کنت بدعا من الرسل وما أدري مايفعل بي ولا بكم**" کی تفسیر میں مندرجہ بالا اقوال ذکر کرنے کے بعد اپنی رائے یہ نقل کی ہے کہ یہاں "**ماأدري**" میں مطلق جاننے کی نفی نہیں ہے، بلکہ وحی کے بغیر جاننے کی نفی ہے، خواہ جاننا اجمالی ہو یا تفصیلی، یعنی آپ ﷺ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ بغیر وحی کے آخرت کے انجام کو کوئی نہیں جان سکتا، یہاں تک کہ میں بھی نہیں، تم بغیر وحی کے کہہ رہی ہو لہذا تمہیں ایسا نہیں کہنا چاہیے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بھی بیان القرآن میں اس آیت کی تفسیر میں

تقریباً یہی بات لکھی ہے، کہ مجھے غیبیات میں صرف ان باتوں کا علم ہے جو وحی کے ذریعے بتائی گئیں، ان کے علاوہ نہ میں جانتا ہوں اور نہ ان کے علم کا مدعی ہوں، میں تو اپنے انجام کے بارے میں بھی اپنی طرف سے کچھ نہیں جانتا، ہاں جن احوال کا علم بطریق وحی ہو گیا ہے؛ خواہ وہ اپنے متعلق ہوں یا دوسروں کے متعلق اور خواہ آخرت کے ہوں یا دنیا کے ان کو جانتا ہوں، اس موقعہ پر حضرت فرماتے ہیں: "فافهم فإنه من المواهب" تاہم یہ بات وہی ہے جو علامہ آلوسی نے کہی۔ آگے آیت کا یہ حصہ: " إن أتبع إلا ما يوحى إلي وما أنا إلا نذير مبين " اس توجیہ کی بہت واضح تائید کرتا ہے۔

حضور ﷺ سے متعلق یہ ساری باتیں اس وقت ہیں جب کہ حدیث کے الفاظ یہ ہوں ''مَايُفْعَلُ بِي'' لیکن اگر الفاظ یہ ہوں ''مَايُفْعَلُ بِهِ''، تو یہ ساری بحث ہی پیدا نہ ہوگی، کیوں کہ "به" کی ضمیر کا مرجع حضرت عثمان بن مظعون ہیں، مطلب یہ ہوگا کہ مجھے ان کے بارے میں معلوم نہیں کہ ان کے ساتھ کیا کیا جائے گا، حالاں کہ میں اللہ کا رسول ہوں اور یہی الفاظ زیادہ صحیح ہیں، جیسا کہ ابھی آرہا ہے۔

قولہ: " فطار " یہاں یہ لفظ ہے، جبکہ بعض مغاربہ نے " فصار " روایت کیا ہے، اگر یہ روایت صحیح ہو تو یہ تعبیر زیادہ فصیح ہے۔

تشریح حدیث چہارم اس کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ لیث بن سعد نے تو "مايفعل بي" روایت کیا ہے لیکن ان کے دوسرے ساتھیوں یعنی عقیل کے دیگر تلامذہ شعیب، عمرو بن دینار، معمر اور نافع بن یزید نے " مايفعل به" روایت کیا ہے، اکثر علماء کی رائے یہی ہے کہ " مايفعل به" ہی صحیح ہے، داؤدی نے "ما يفعل بي" کو وہم کہا ہے۔ پھر کچھ لوگ لیث بن سعد سے بھی " مايفعل به" روایت کرتے ہیں، اسے امام بخاری نے سعید بن عفیر کی متابعت لاکر رد کیا، یعنی جہاں تک لیث کی روایت کا سوال ہے تو وہ "مايفعل بي" ہی ہے، لیث کے واسطے سے " مايفعل به" کی روایت محفوظ نہیں ہے۔ ہاں روایت " بمايفعل به" صحیح ہے جسے نافع بن یزید نے عقیل سے روایت کیا ہے اور ان کے متابع شعیب، معمر اور عمرو بن دینار ہیں؛ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بخاری کے نزدیک بھی "مايفعل به" والی روایت راجح ہے۔ نافع بن یزید کی متابعت کو اسماعیلی نے موصولاً بیان کیا ہے۔ شعیب والی روایت بخاری ہی میں "كتاب الشهادات" کے اواخر میں موصولاً آئی ہے۔ عمرو بن دینار کی متابعت کو ابن ابی عمرو نے اپنی مسند میں موصولاً بیان کیا ہے۔ معمر کی متابعت ''كتاب التعبير'' میں موصولاً آرہی ہے۔

تشریح حدیث پنجم اس حدیث میں حضرت جابر کے والد کا قصہ ہے، ان کے والد غزوۂ احد میں شہید ہو گئے تھے، ان کی شہادت بڑی قابل رحم تھی، دشمنوں نے ان کو مثلہ بھی کر دیا تھا اور خود وہ اپنے پیچھے کئی بیٹیاں اور بہت سا قرض چھوڑ گئے تھے، اس سب کی ذمہ داری تنہا حضرت جابر پر آئی تھی حضرت جابر شہادت کے بعد

اپنے والد کے پاس آئے، چہرے سے کپڑا ہٹا رہے تھے اور رو رہے تھے؛ ترجمہ کا تعلق اسی حصے سے ہے اور مناسبت اس طرح ہے کہ حضرت جابر کے والد شہید ہوئے تھے اور شہید کو انہیں کپڑوں میں کفنانے اور دفنانے کا حکم ہے جن میں شہادت ہوئی، تو اس طرح یہ کپڑا جسے حضرت جابر چہرے سے ہٹا رہے تھے کفن کے درجے میں ہے، لہذا ثابت ہو گیا کہ میت کے پاس جب کہ وہ کفن میں لپیٹ دیا گیا ہو آنا اور دیکھنا جائز ہے۔ حضرت جابر کو لوگ رونے سے منع کر رہے تھے، وہاں حضور ﷺ بھی یہ منظر ملاحظہ فرما رہے تھے، مگر آپ منع نہیں فرماتے تھے، یہ مسئلہ آگے آئے گا بخاری نے رونے سے متعلق کئی باب قائم کیے ہیں، ان کی پھوپی فاطمہ بھی آگئیں اور وہ بھی رونے لگیں، اب حضور ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ تم روؤ یا نہ روؤ؛ مرحوم کا حال تو یہ ہے کہ تمہارے اٹھانے تک ان کو فرشتوں نے اپنے پروں کے سایے میں لے رکھا تھا۔

قوله: "ينهوني" یہاں یہ لفظ ہے جبکہ "كشميهني" کی روایت میں "ينهونني" ہے، دونون کے ساتھ؛ صرفی اصول کے مطابق، یہ روایت صحیح ہے؛ کیوں کہ یائے متکلم سے پہلے اور نون اعرابی کے بعد نون وقایہ کا آتا ہے۔ اس حدیث کو شعبہ کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کیا ہے مگر شعبہ کی روایت میں "سمعت" کا لفظ ہے اور ابن جریج کی روایت میں "أخبرني" کا۔ ابن جریج کی متابعت مسلم میں موصولا ہے۔

[۴] باب الرَّجُلُ يَنْعَى إِلَى أَهْلِ الْمَيِّتِ بِنَفْسِهِ

(۱۲۴۵) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَعَى النَّجَاشِيَّ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، خَرَجَ إِلَى الْمُصَلَّى، فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعًا.

(آئندہ: ۱۳۱۸، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۳۳، ۳۸۸۰، ۳۸۸۱)

(۱۲۴۶) حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَخَذَ الرَّايَةَ زَيْدٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَهَا جَعْفَرٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَهَا عَبْدُ اللهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَأُصِيبَ، وَإِنَّ عَيْنَيْ رَسُولِ اللهِ ﷺ لَتَذْرِفَانِ، ثُمَّ أَخَذَهَا خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ مِنْ غَيْرِ إِمْرَةٍ فَفُتِحَ لَهُ.

(آئندہ: ۲۷۹۸، ۳۰۶۳، ۳۶۳۰، ۳۷۵۷، ۴۲۶۲)

ترجمہ [باب] اس شخص کا بیان جو خود میت کے گھر والوں کو موت کی خبر دے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نجاشی کی موت کی خبر اسی دن دی جس دن ان کی وفات ہوئی، آپ ﷺ عید گاہ

تشریف لے گئے، لوگوں کی صف بنائی اور چار تکبیریں کہیں۔ حضرت انس بن مالک نے کہا کہ پیغمبر ﷺ نے خبر دی کہ جہاد کا جھنڈا زید نے لیا اور شہید ہو گئے، پھر اسے جعفر نے اٹھایا وہ بھی شہید ہو گئے، پھر عبد اللہ بن رواحہ نے سنبھالا اور وہ بھی شہید ہو گئے، اس دوران حضور ﷺ کی دونوں آنکھیں آنسوؤں سے بہہ رہی تھیں، پھر اسے میری نامزدگی کے بغیر از خود خالد بن الولید نے لیا، پھر ان کو کامیابی دی گئی۔

مقصد ترجمہ اس ترجمہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ کسی کے مرجانے کی خبر اس کے متعلقین اور گھر والوں کو دینے میں کوئی حرج نہیں، لہذا اگر کسی کی وفات گھر سے دور کہیں باہر ہو جائے تو اس کے متعلقین اور گھر والوں کو خبر کر دینی چاہیے، اسے چھپانا نہیں چاہیے، اگر چہ اس خبر سے گھر والوں کو تکلیف ہو گی اور یہ خبر ان کے لیے بڑے رنج اور غم کا باعث ہو گی؛ مگر اولاً تو خبر دینے والے کا مقصد تکلیف دینا نہیں ہے، ثانیاً اس کے چھپانے میں دینی اور دنیاوی نقصانات ہیں اور ظاہر کر دینے میں بہت سے دینی اور دنیاوی مصالح اور فوائد ہیں، مثلاً عورت کو سوگ کرنا ہے اور عدت گذارنی ہے، وراثت تقسیم ہو گی، کفنانے اور دفنانے کی تیاری کا مسئلہ ہے، کوئی وصیت موافق شرع ہے تو اس کو پورا کرنا ہے، میت کی نماز میں شرکت اور اس کے حق میں دعا کرنی ہے وغیرہ وغیرہ؛ یہ تمام مصالح موت کی خبر دینے پر موقوف ہیں اس لیے خبر دینا مصالح شرعیہ کا تقاضا ہے۔

موت کی خبر دینے کے سلسلے میں بعض حدیثوں ممانعت آئی ہے اور اسی لیے بعض حضرات موت کی خبر دینے اور اعلان کرنے کو پسند نہیں فرماتے تھے، چنانچہ حضرت حذیفہ کا معمول یہ تھا کہ جب کسی کی موت ہو جاتی تو فرماتے کہ اعلان مت کرو اور کسی کو اس کی خبر مت دو؛ میں ڈرتا ہوں کہ یہ "نعي" نہ ہو جائے، پھر فرماتے: "إني سمعت النبي ﷺ بأذني هاتين ينهى عن النعي" اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے بسند حسن روایت کیا ہے۔ لیکن جمہور علماء فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں "نعي" سے جاہلیت کے زمانے کی "نعي" مراد ہے جس کا طریقہ یہ تھا کہ جب کسی بڑے آدمی کی موت ہو جاتی تو بازاروں میں ایک منادی بھیجا جاتا تھا، جو لوگوں کے سامنے میت کی بڑائی اور اس کے جھوٹے سچے قصے بیان کرتا تھا، اور اس عمل کے لیے بہت اہتمام بھی ہوتا تھا اور طریقہ بھی غلط تھا، تو آپ نے اس سے منع فرمادیا، ورنہ صرف اعلان کی حد تک اور اطلاع کی حد تک نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ بہتر ہے، اور خود حضور ﷺ بھی اسے پسند فرماتے تھے؛ چنانچہ بعض صحابہ کو موت کے بعد دفنا دیا گیا اور آپ کو اطلاع نہیں کی گئی، تو آپ ناراض ہوئے، جیسا کہ مسجد نبوی میں جھاڑو لگانے والی عورت کا واقعہ ہے کہ اس کا رات میں انتقال ہوا تھا صحابہ نے اس خیال سے حضور ﷺ کو نہ بتایا کہ رات میں آپ کو زحمت ہو گی اور اسے دفن کر دیا، معلوم ہونے پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اطلاع کیوں نہ دی۔

تو محض اطلاع خواہ اہل خانہ کو ہو یا دیگر کو امر مستحب ہے، ہاں اس کے ساتھ مزید باتیں نہیں ہونی چاہئیں، صرف اعلان ہونا چاہیے ورنہ وہی بات ہو جائے گی جو گذشتہ باب میں گذری یعنی بے جا تزکیہ کرنا اور ناحق صفائی دینا اور پاکی

بیان کرنا۔ قاضی ابن العربی فرماتے ہیں کہ یہاں تین چیزیں ہیں اور تینوں کا حکم جدا ہے، پہلی چیز گھر والوں، متعلقین اور اصحاب صلاح کو اطلاع دینا؛ یہ سنت ہے، دوسری چیز اس موقعہ پر تفاخر کے لیے دعوت کا انتظام کرنا؛ یہ مکروہ ہے، تیسری چیز نوحہ کر کے اعلان کرنا؛ یہ حرام ہے۔

اکثر روایات میں "بنفسه" باء کے ساتھ ہے، مگر "کشمیهني" نے بغیر باء کے "نفسه" روایت کیا ہے۔ "أصیلي" نے "أهل" کو حذف کر دیا ہے۔ ترجمے کی عبارت میں دو باتیں باعث اشکال ہیں، ایک تو یہ کہ ترجمے میں اہل میت کی تصریح ہے یعنی میت کے گھر والوں کو خبر دینے کا حکم، جب کہ دونوں حدیثوں میں اہل میت کی صراحت نہیں ہے، پہلی حدیث نجاشی کی ہے، نجاشی کے گھر والے تو اس وقت مدینہ میں تھے ہی نہیں۔ دوسری حدیث میں تین صحابہ کی شہادت کی خبر ہے، وہاں بھی اہل میت کی خصوصیت اور صراحت نہیں ہے؛ بلکہ عام صحابہ کو خبر سنائی گئی۔ دوسری چیز یہ ہے کہ "نعی، ینعی" کے معنی موت کی خبر دینے کے ہیں، اس کے استعمال کا طریقہ یہ ہے کہ جسے خبر دی جاتی ہے اس پر "إلی" داخل ہوتا ہے اور جس کے مرنے کی خبر دی جاتی ہے وہ بغیر صلہ کے بھی آتا ہے اور باء کے صلے کے ساتھ بھی، یہاں "المیت" اور "بنفسه" دو لفظ ہیں، اگر "بنفسه" کو "نعی" کا مفعول بہ بنائیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اس شخص کا بیان جو میت کے مرنے کی خبر اس کے گھر والوں کو دے، اور اگر اسے "الرجل" کی تاکید مانیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس شخص کا بیان جو کسی کے مرنے کی خبر اس کے اہل خانہ کو خود پہنچائے کسی کو واسطہ نہ بنائے۔ اس لیے ابن بطال نے ترجمے کے الفاظ مین تبدیلی کی ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ ترجمے کے صحیح الفاظ یہ ہیں: "باب الرجل ینعی إلی الناس المیتَ بنفسه" یعنی اہل کو ختم کر کے اس کی جگہ "الناس" لے آئے اور "المیت" کو مفعول بہ بنا دیا، اب "بنفسه" میں ایک ہی احتمال رہ گیا کہ وہ "الرجل" کی تاکید بنے۔ لیکن اس تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے، پہلا اشکال یہ تھا احادیث میں اہل کی تصریح نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اہل سے مراد عام ہے، یعنی تعلق والے لوگ؛ خواہ وہ رشتے دار ہوں یا نہ ہوں، دوسرا جواب یہ ہے کہ مؤمنین باہم ایک دوسرے کے اہل خانہ کی طرح ہیں اور رشتے دار جیسے ہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ میں خطاب اگرچہ گھر والوں سے نہیں ہے مگر وہاں گھر والوں کا ہونا خارج از امکان نہیں ہے، بلکہ غالب یہی ہے کہ گھر والے بھی اس مجلس میں ہوں گے۔ اور نجاشی کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ ان کا ایک بھتیجہ اس وقت مدینہ منورہ میں تھا اور پھر وہ صحابہ وہاں تھے جو نجاشی کے پاس اور ان کی عنایات میں حبشہ میں ایک زمانہ گزار کر آئے تھے، ان کی حیثیت بھی اہل خانہ کی تھی، اور پھر ایمان کے رشتے سے تو عام مسلمان بھی اہل خانہ تھے۔

تشریح حدیث اول حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث میں حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ کی وفات کا واقعہ ہے، صلح حدیبیہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شاہان عالم کے نام اسلام کی دعوت کے خطوط ارسال فرمائے،

عمرو بن امیہ ضمری کو ایک خط لیکر نجاشی شاہ حبش کے پاس بھیجا، نجاشی اسلام سے بہت پہلے واقف ہو چکے تھے، مکہ مکرمہ سے مسلمان وہاں ہجرت کر کے گئے تھے اور قیام پذیر تھے، اور ان کا رویہ مسلمانوں کے ساتھ بہت عمدہ تھا، اب حضور ﷺ کا یہ دعوتی خط آیا تو انہوں نے خط کو اپنی آنکھوں پر رکھا، خط کے احترام میں اپنے شاہی تخت سے نیچے اتر آئے اور تو اضعاً زمین پر بیٹھے، جواب میں حضور ﷺ کو خط لکھا اور حضرت جعفر ابن ابی طالب کے ہاتھ پر جو اس وقت وہاں تھے اسلام قبول کیا۔ اس حدیث میں ان کی وفات کا ذکر ہے یہ رجب ۹ھ ہجری کا واقعہ ہے، حضور ﷺ کو وحی کے ذریعے معلوم ہوا اور آپ نے صحابہ کو اطلاع دی، ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے، اوپر بتایا جا چکا ہے کہ اہل میت سے مراد عام ہے خواہ رشتے دار ہوں یا متعلقین اور یہ جواب بھی آچکا کہ نجاشی کا ایک بھتیجہ اس وقت مدینے میں تھا، تو اہل میت کو خبر دینا بھی مطابق ہو جائے گا اور ایک جواب یہ ہے کہ ایمان والے آپس میں اہل خانہ ہیں یہ جوابات گذر چکے ہیں۔

غائبانہ نماز جنازہ کا مسئلہ

حضرت ابو ہریرہ کی اس چھوٹی سی حدیث میں تین اہم مسائل ہیں، جن میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، حضور ﷺ نے اس موقعہ پر حضرت نجاشی کی نماز جنازہ پڑھی؛ اس سے غائبانہ نماز جنازہ پڑھنے کا مسئلہ متعلق ہے، حضور یہ نماز پڑھنے کے لیے عید گاہ تشریف لے گئے، مسجد میں نہیں پڑھی یہ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کا مسئلہ ہے، اور نماز میں چار تکبیریں کہیں، یہ تعداد تکبیرات کا مسئلہ ہے؛ ان تینوں مسائل میں اختلاف ہے، بعض شراح اسی مقام پر ان تینوں مسئلوں پر تفصیلی کلام کرتے ہیں، لیکن بعد کے دونوں مسئلوں کے لیے امام بخاری نے الگ باب قائم کیے ہیں؛ چنانچہ ساٹھواں باب یہ ہے " **باب الصلاة علی الجنائز في المصلی والمسجد** " یہ مسجد میں نماز جنازہ سے متعلق ہے اور چوسٹھواں باب یہ ہے:" **باب التكبير علی الجنازة أربعاً** " اس میں تیسرے مسئلے سے بحث ہے؛ لہذا ان دونوں مسئلوں کو وہیں بیان کیا جائے گا، البتہ بخاری نے غائبانہ نماز جنازہ کا کوئی باب ذکر نہیں کیا، حالاں کہ بخاری نے نجاشی کے قصے والی یہ روایت آگے چھ جگہ دی ہے اور چار مقامات پر تو خود جنائز ہی میں دی ہے اور معلوم ہے کہ مسئلہ اسی حدیث میں ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ اس مسئلے کا اسی حدیث پر دارومدار ہے؛ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کو غائبانہ نماز جنازہ کے مسئلے سے اتفاق نہیں ہے، لہذا جو لوگ بخاری کی حدیثوں سے استدلال کی بات کرتے ہیں ان کو یہ معلوم ہونا چاہیے بخاری اس حدیث سے وہ بات نہیں سمجھ رہے ہیں جو آپ کہتے ہیں۔

حنابلہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ غائبانہ نماز جنازہ جائز ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ حنفیہ کے یہاں نماز جنازہ کی شرط یہ ہے کہ میت مکمل، یا اس کا اکثر حصہ، یا نصف حصہ مع سر سامنے رکھا ہو۔ شوافع اور حنابلہ کی دلیل یہی نجاشی والی روایت ہے، اس میں حضور ﷺ نے نجاشی کی نماز جنازہ ادا کی۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کا معمول ساری زندگی یہی رہا کہ جنازہ سامنے رکھ کر نماز ادا

فرماتے تھے، خواہ وہ جنازہ معمول کے طور پر سامنے ہو، یا خرق عادت کے طور پر اسے سامنے لایا گیا ہو (اس کی وضاحت آگے آرہی ہے)، پوری زندگی اسی پر مواظبت رہی، آئندہ باب میں حضرت ابن عباس کی حدیث آرہی ہے کہ ایک شخص کا رات میں انتقال ہو گیا تھا، اندھیرا بھی تھا، اس لیے صحابہ نے حضور ﷺ کو اطلاع دیے بغیر اسے دفن کر دیا تھا، صبح کو جب آپ کو بتایا گیا تو آپ نے فرمایا: "مَامَنَعَكُمْ أَنْ تُعْلِمُونِي؟" کہ مجھے کیوں نہیں بتایا؟ پھر آپ ﷺ اس کی قبر پر تشریف لے گئے اور قبر کے سامنے کھڑے ہو کر نماز ادا کی، اگر میت کا سامنے ہونا نماز میں شرط نہ ہوتا تو اس زحمت کی حاجت نہیں تھی، وہیں رہتے ہوئے پڑھ لیتے، پھر حضور ﷺ نے نجاشی کے علاوہ دیگر صحابہ کی نماز جنازہ بھی غائبانہ نہیں پڑھی، حالاں کہ بڑی تعداد میں صحابہ کرام مختلف دور دراز کے مقامات پر شہید ہوئے۔

اتنا ہی نہیں یہ بھی غور فرمائیں کہ ان ستر صحابہ کی جماعت سے آپ ﷺ کس قدر لگاؤ تھا، جو قراء کے نام سے مشہور تھے اور غزوہ بئر معونہ میں دھوکے سے شہید کیے گئے، اس واقعے کا اثر آپ کی طبیعت پر بہت زیادہ تھا، چنانچہ آپ نے ایک مہینے تک ان دھوکہ دینے والے قبائل کے لیے فجر کی نماز میں قنوت پڑھکر بددعاء کی، یہ سب ہوا لیکن آپ نے ان کی نماز جنازہ غائبانہ نہیں پڑھی، یہاں یہ بھی ملالیں کہ حضور ﷺ اپنے صحابہ کی نماز جنازہ کو ان کے حق میں رحمت سمجھتے تھے خود آپ نے فرمایا: "لا يموتن أحدكم إلا آذنتموني فإن صلاتي عليه رحمة له" کہ اگر کسی کی وفات ہو جائے تو مجھے اطلاع ضرور دو، کیوں کہ میری نماز ان کے لیے رحمت ہے؛ مگر اس کے باوجود آپ نے غائبانہ نماز جنازہ نہیں پڑھی۔

پھر صحابہ کرام میں تو اس کا معمول بالکل نہیں رہا اور تابعین سے بھی اس کا ثبوت مشکل ہے، بلکہ ابن بطال نے تو اس موقعے پر بہت بڑا دعویٰ یہ کر دیا کہ " لم أجد لأحد من العلماء إجازة الصلاة على غائب إلا عن عبد العزيز بن أبي سلمة " کہ "عبدالعزیز بن ابی سلمہ کے علاوہ میں نے کسی عالم کو غائب کی نماز کی اجازت دینے والا نہیں پایا" اور اس سے بھی آگے یہ فرما گئے کہ: "إطباق الأمة على ترك هذا الحديث" کہ اس نجاشی والی حدیث کے ترک پر امت کا اجماع ہے، حالاں کہ یہ بات ظاہر ہے کہ درست نہیں، آپ کو بتایا گیا کہ دو امام اس کے جواز کے قائل ہیں اور حدیث بھی متروک نہیں ہے، ترک کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، جیسا کہ آگے ظاہر ہو جائے گا؛ لیکن اس سے اتنا سمجھا جا سکتا ہے کہ اس حدیث کے ظاہر پر علماء نے غور ضرور کیا ہے اور اس سے غائب کی نماز کے جواز کو نہیں لیا ہے اور جیسا کہ بتایا کہ بخاری نے بھی اس حدیث سے اس مسئلہ کا استنباط نہیں کیا جو ان کے مزاج کے بالکل برعکس ہے اور اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس نماز کے قائل نہیں ہیں، لہذا جو بخاری کے مقلد ہیں اور ہر بات میں بخاری اور ان کے استدلال کو سامنے رکھتے ہیں اور یہاں بھی اسی بخاری کی حدیث سے دھوکے میں ہیں، وہ یا تو اس سے استدلال نہ کریں یا کم از کم اس بات کو ظاہر کریں کہ بخاری نے اس سے یہ مسئلہ کیوں نہیں سمجھا اور بخاری کا ذوق کیا رہنمائی کرتا ہے؟

ان باتوں کے پیش نظر اس حدیث کی اصل مراد کو سمجھنے کی ضرورت ہے اس لیے احناف یہ کہتے ہیں کہ یہ نماز غائبانہ تھی ہی نہیں بلکہ اس موقعے پر میت سامنے موجود تھی؛ یہ بات بلا دلیل نہیں ہے؛ بلکہ روایات میں اس کا ذکر موجود ہے، جیسا کہ ابن حبان نے عمرو بن العاص سے یہ روایت بیان کی: "إن أخاكم النجاشي توفي فقوموا صلوا عليه، فقام رسول الله ﷺ، وصفوا خلفه فكبر أربعاً وهم يظنون أن جنازته بين يديه" اس حدیث میں کہا گیا کہ صحابہ یہی سمجھ رہے تھے کہ جنازہ حضور ﷺ کے سامنے ہے۔ اس سے زیادہ واضح الفاظ ابوعوانہ کی روایت میں ہیں: "فصلينا خلفه ونحن لانرى إلا أن الجنازة قدامنا" یہاں حصر کردیا کہ ہم اسی خیال میں نماز پڑھ رہے تھے کہ جنازہ ہمارے سامنے ہے۔

واحدی نے اسباب النزول میں ابن عباس سے نقل کیا ہے: "کشف للنبي ﷺ عن سرير النجاشي حتى رآه وصلى عليه" یعنی حضور ﷺ کے لیے نجاشی کا جنازہ منکشف کیا گیا یہاں تک کہ آپ نے اسے دیکھا اور نماز پڑھائی۔ اس طرح آپ کے ساتھ مسجد اقصی کے سلسلے میں بھی ہوا جس کا ذکر معتبر روایات میں ملتا ہے کہ جب معراج کے سفر کو حضور ﷺ نے لوگوں سے بیان کیا تو کفار نے مسجد اقصی کے احوال وکوائف پوچھے، اس وقت حضور ﷺ کے لیے مسجد اقصی کو منکشف کیا گیا، یعنی درمیان کے تمام حجاب اور مسافتیں ختم ہوگئیں اور حضور ﷺ نے سامنے دیکھ کر علامتیں بیان کیں۔ طبرانی نے اوسط میں یہ حدیث دی ہے: "كنا مع رسول الله ﷺ بتبوک فنزل عليه جبريل عليه الصلاة والسلام وقال: يارسول الله! إن معاوية بن معاوية مات بالمدينة أتحب أن تطوى لک الأرض فتصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحه على الأرض ورفع له سريره، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة، في كل صف ألف ملک، ثم رجع وقال النبي ﷺ لجبريل عليه الصلاة والسلام: بم أدرک هذا؟ قال: بحبه سورة قل هو الله أحد وقرأته إياها جائياً وذاهباً وقائماً وقاعداً وعلى كل حال". اس روایت میں ایک تو یہ وضاحت ہوئی کہ معاویہ بن معاویہ کے جنازے کو مدینے سے تبوک لایا گیا، حضور ﷺ نے نماز جنازہ پڑھی اور پھر وہ واپس ہوا، یہاں غور کرنا چاہیے کہ اگر غائبانہ نماز جنازہ کی گنجائش ہوتی تو اتنی تکلیف کی کیا ضرورت تھی کہ جنازہ وہاں سے لایا جائے؟ وہاں تو حضرت جبریل کا اطلاع دیدینا کافی تھا، آپ غائبانہ نماز اداء فرمالیتے، یہ انتظام صاف دلیل ہے کہ غائبانہ نماز نہیں ہوتی، جب تک میت سامنے نہ ہو نماز کا کوئی مطلب نہیں ہے، خواہ عام طریقے سے ہو، یا خرق عادت کے طور پر؛ بہرحال میت کا سامنے ہونا نماز جنازہ کی شرط ہے۔ واقدی نے مغازی میں غزوۂ موتہ کے بارے میں یہ حدیث ذکر کی ہے: "عن عبد الله بن أبي بكرؓ: وكشف له مابينه وبين الشام فصلى عليهم وهو بالمدينة" اس میں شہیدان موتہ کے بارے میں تصریح ہے کہ حضور ﷺ نے ان کی نماز پڑھی مگر آپ کے لیے طی ارض ہوا اور شام تک کی

تمام چیزوں کو درمیان سے ہٹایا گیا، پھر آپ نے مدینے میں رہتے ہوئے ان کی نماز جنازہ اس حال میں پڑھی کہ ان کے جنازے آپ کے سامنے رکھے ہوئے تھے۔

اصل بات یہ ہے کہ نجاشی اسلام تو لے آئے تھے مگر مدینہ منورہ حاضر نہ ہوئے تھے اور تھے اپنے ملک کے بادشاہ، ایسے بڑے لوگوں کے بارے میں یہ خیال رہتا ہے کہ وہ پورے طور پر داخل اسلام نہ ہوئے ہوں کسی مصلحت سے اسلام قبول کیا ہو، کیوں کہ بادشاہ عام طور پر دین میں دلچسپی نہیں لیتے، اس لیے کسی کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ ان کا اسلام عند اللہ معتبر نہیں ہوا، یا اسلام میں کچھ کمی یا خلل رہا؛ ایسے خیال کو دور کرنے کے لیے آپ ﷺ نے ان کی وفات کی خبر بھی دی اور خبر میں بھائی کا لفظ استعمال کیا، جس سے اسلامی اخوت مراد ہے، پھر نماز جنازہ پڑھائی اور اس کے لیے جنازے کا کشف کرایا گیا۔ دیگر مواقع کی روایات میں بھی نماز جنازہ پڑھنے کی اسی طرح کی مصالح ہیں، نماز آپ نے حکمت اور مصلحت سے پڑھی؛ مگر وہ ادا کی گئی اس طرح کے خرق عادت کے ساتھ؛ خلاصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ساری زندگی ایسی کوئی نماز جنازہ نہیں پڑھی جس میں جنازہ آپ کے سامنے نہ ہو، یا تو عام حالت کی نمازیں ہیں، یا خرق عادت کے طور پر میت کو سامنے کیا گیا۔

تشریح حدیث دوم حضرت انس بن مالک کی اس حدیث میں غزوۂ موتہ کا ذکر ہے، ملک شام کی طرف سے حضور ﷺ کو شرارت کی خبریں آتی رہتی تھیں، جمادی الاولی ۸ھ ہجری میں حضور ﷺ نے ملک شام کے اطراف میں موتہ نامی ایک جگہ پر تین ہزار صحابہ پر مشتمل ایک سریہ عیسائیوں کی ایک فوج سے لڑنے کے لیے روانہ کیا، اس میں آپ نے یکے بعد دیگرے تین امیر متعین کیے کہ اولاً امیر زید بن حارثہ ہوں گے اگر وہ شہید ہوجائیں تو جعفر بن ابی طالب اور اگر وہ بھی شہید ہوجائیں تو عبداللہ بن رواحہ، اس ترتیب سے یہ اشارہ ہورہا تھا کہ یہ تینوں حضرات شہید ہوجائیں گے، چنانچہ جب موتہ پہنچے تو معلوم ہوا کہ کافروں کا لشکر بہت بڑا ہے، یہ چھوٹی جماعت اس کا مقابلہ نہیں کرسکتی، کچھ تامل بھی ہوا، باہم مشورے بھی ہوئے؛ لیکن بالآخر شہادت کے جوش میں یہ قلیل تعداد ہی اللہ کے بھروسے پر مقابلے کے لیے تیار ہوگئی اور اسی ترتیب سے اسلامی فوج کے تینوں سپہ سالار بہادری سے لڑتے ہوئے شہید ہوگئے، خود جعفر بن ابی طالب کے جسم پر ستر سے زائد زخم شمار کیے گئے، اللہ کی جانب سے حضور ﷺ کو جنگ کے یہ حالات اسی وقت بتادیے گئے، حضور ﷺ نے منبر پر تشریف فرما ہوکر صحابہ کو ان تینوں کی وفات کی خبر سنائی، ترجمہ اسی سے متعلق ہے، کہ حضور ﷺ نے شہداء کے گھر والوں، متعلقین اور اصحاب کو ان کی وفات کی خبر سنائی۔

شہید ہونے والوں میں آپ کے بہت قریبی صحابہ تھے، زید بن حارثہ سے آپ کو خاص محبت تھی، آزاد کردہ غلام بھی تھے اور متبنی بھی، جعفر بن ابی طالب بھی آپ کے چچازاد بھائی تھے، عبداللہ بن رواحہ بھی بڑے جاں نثاروں میں

تھے، اس لیے حضور کے قلب پر ان کی جدائی کا بڑا اثر ہوا، یہ خبر دیتے ہوئے آپ کا دل بھر آیا اور آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ ادھر ان تینوں کی شہادت کے بعد حضرت خالد بن الولید نے علم امارت سنبھالا اور اسلامی فوج کو جنگی تدبیروں سے اس نازک حالت سے باہر نکالا، تمام صحابہ تو بہادری سے لڑے ہی تھے حضرت خالد بن الولید کے لیے وہ موقعہ اور بھی زیادہ خاص تھا، چنانچہ اس دن ان کے ہاتھ میں نو تلواریں ٹوٹیں، بالآخر اللہ نے اسلامی فوج کو فتح دی اور کافروں کی فوج کو نامراد واپس ہونا پڑا۔

[۵] بابُ الْإِذْنِ بِالْجَنَازَةِ
وَقَالَ أَبُو رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَلَّا آذَنْتُمُونِي

(۱۲۴۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الشَّيْبَانِيِّ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: مَاتَ إِنْسَانٌ كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَعُودُهُ، فَمَاتَ بِاللَّيْلِ فَدَفَنُوهُ لَيْلاً، فَلَمَّا أَصْبَحَ أَخْبَرُوهُ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكُمْ أَنْ تُعْلِمُونِي؟ قَالُوا: كَانَ اللَّيْلُ فَكَرِهْنَا -وَكَانَتْ ظُلْمَةٌ- أَنْ نَشُقَّ عَلَيْكَ، فَأَتَى قَبْرَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ. (گذشتہ:۸۵۷)

ترجمہ [باب] جنازہ تیار ہو جانے کی خبر دینا۔ ابو رافع نے حضرت ابو ہریرہ سے بیان کیا کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم نے مجھے خبر کیوں نہیں دی؟ حضرت ابن عباس نے کہا کہ ایک شخص کا جس کی حضور ﷺ عیادت فرماتے تھے انتقال ہو گیا، ان کا انتقال رات میں ہوا، لوگوں نے رات ہی میں دفن کر دیا، جب صبح ہوئی تو لوگوں نے حضور ﷺ کو خبر دی، آپ نے فرمایا کہ: مجھے اطلاع دینے سے تمہیں کس چیز نے روکا؟ لوگوں نے جواب دیا کہ رات تھی اور اندھیرا تھا ہم نے یہ پسند نہ کیا کہ آپ کو مشقت میں ڈالیں، پھر آپ ﷺ ان کی قبر پر آئے اور ان کی نماز جنازہ پڑھی۔

مقصد ترجمہ ابن رشید کہتے ہیں کہ ہم نے "إِذْن" ہمزہ کے کسرے اور ذال کے سکون کے ساتھ ضبط کیا ہے؛ جب کہ ابن المرابط اسے ہمزہ کے مد اور ذال کے کسرے کے ساتھ "آذِن" بروزن فاعل روایت کرتے ہیں، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ جمہور کی روایت راجح ہے، یعنی معنی کے لحاظ سے "إِذْن" والی روایت زیادہ مناسب ہے، کیوں کہ باب میں اس عمل کا حکم بتایا جا رہا ہے، نہ کہ عمل کرنے والے کا، پھر سیاق بھی اسی کو ترجیح دے رہا ہے کہ گذشتہ باب میں بھی "نعي" کا حکم تھا نہ کہ "ناعي" کا۔ غرض "إِذْن" کے معنی ہیں اعلان کرنا اور خبر دینا، تو ترجمہ کا حاصل یہ ہوا: جنازے کی خبر دینے کا بیان؛ اس طرح اس باب میں اور گذشتہ باب میں فرق نہ ہوگا، وہاں بھی خبر دینے کا بیان ہے اور یہاں بھی، اس لیے حافظ زین ابن المنیر فرماتے ہیں کہ یہ ترجمہ گذشتہ ترجمہ پر مرتب ہے، اس میں جو بات کہی

گئی تھی یہاں اس سے آگے کی بات کا بیان ہے، چنانچہ وہاں "نعي" سے اس شخص کو خبر دینے کا بیان تھا جسے میت کے انتقال کی خبر نہ ہو اور یہاں اس شخص کو خبر دینا مقصود ہے جو موت کی خبر جانتا ہے، اب اسے جنازہ کے تیار ہو جانے کی خبر دینا ہے؛ تاکہ وہ جنازے میں شرکت کرے۔

اس توجیہ کو شراح نے پسند کیا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوگا کہ حدیث میں جو واقعہ ہے اس میں اعلان ثانی کا ذکر نہیں ہے، یعنی حضور ﷺ نے جو یہ فرمایا کہ تم نے مجھے خبر کیوں نہیں کی؟ اس میں آپ کی مراد جنازہ تیار ہو جانے کی خبر نہیں ہے بلکہ موت کی خبر ہے کیوں کہ حضور ﷺ کو اصلاً موت ہی کی خبر نہ تھی، اس توجیہ کے مطابق تو صورت حال یہ ہونی چاہیے کہ موت کی خبر تو حضور ﷺ کو دے دی گئی تھی، مگر جب جنازہ تیار ہو گیا اور نماز کی تیاری کر لی گئی تب اطلاع نہیں کی گئی حالاں کہ حضور ﷺ کو اصل موت ہی کی اطلاع آئندہ کل ہوئی اور آپ نے جس خبر کے چھپانے کی وجہ پوچھی وہ موت کی خبر تھی نہ کہ موت کے بعد جنازہ تیار ہو جانے کی۔

حضرت الاستاذؒ کی رائے اس لیے یہاں حضرت الاستاذ کی رائے سب سے بہتر معلوم ہوتی ہے کہ "نعي" میں مراد ہے غیروں کا اہل میت کو خبر دینا اور یہاں مراد ہے اہل میت کا دوسروں کو خبر دینا، اس طرح دونوں باتوں کا حکم آ گیا اور دونوں میں اسلامی طریقہ کو واضح کر دیا گیا اور جاہلیت کے طریقے کی نفی ہو گئی، بس پہلے ترجمے سے یہ معلوم ہوا کہ دوسرے لوگ میت کے گھر والوں کو خبر کر دیں کہ اس میں دینی و دنیاوی مصالح ہیں اور یہاں یہ بتا دیا کہ گھر والوں کو میت کی خبر دوسروں سے بیان کرنے میں حرج نہیں، کہ اس سے میت کے لیے دعا کرنے والوں کا اضافہ ہوگا اور متعلقہ امور کی انجام دہی میں آسانی ہوگی، ہاں یہ صرف اعلان ہونا چاہیے، جاہلیت کے طریقے پر عمل نہیں ہونا چاہیے، کہ وہ لوگ گھوڑوں پر سوار ہو کر مخصوص عادات اور اطوار سے یہ اعلان کرتے تھے، اس کے بغیر اگر گھر والے دوسروں کو یہ خبر دیں تو جائز بلکہ مستحسن ہے۔

تشریح احادیث اس باب میں دو روایتیں ہیں، ایک حضرت ابو ہریرہ کی اور دوسری ابن عباس کی، ابو ہریرہ کی حدیث معلق ہے جو کہ "باب كنس المسجد" میں حدیث نمبر ۴۵۸ کے ذیل میں موصولا گذر چکی ہے، جیسا کہ وہاں آیا اس حدیث میں "رجل أو امرأة" کے الفاظ ہیں اور شارحین کا میلان یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کے شاگرد ابو رافع سے یا ان کے شاگردوں سے جو یہ شک ہوا ہے اس میں راجح یہ ہے کہ یہ ام محجن نامی عورت کا قصہ ہے جو مسجد نبوی میں جھاڑو دیتی تھیں، ان کا انتقال رات کے وقت ہوا تھا، صحابہ نے حضور ﷺ کو تکلیف سے بچانے کی خاطر اطلاع نہیں دی تھی اور رات ہی میں دفن کر دیا تھا، صبح کو جب خبر ہوئی تو آپ نے یہ فرمایا: "الا كنتم آذنتموني" ترجمہ سے مناسبت ظاہر ہے۔

دوسری روایت حضرت ابن عباس کی ہے جس میں "إنسان" کے لفظ سے ایک شخص کی وفات کا واقعہ ہے، حضور

ﷺ ان کی عیادت فرماتے تھے ان کا انتقال بھی رات میں ہوا اور حضور ﷺ کو زحمت سے بچانے کے لیے اطلاع نہیں کی گئی، حضور ﷺ نے اگلے روز خبر ہونے پر یہ فرمایا: "ما منعكم أن تعلموني" ترجمہ اسی سے متعلق ہے اور مناسبت ظاہر ہے۔

یہ دو واقعات ہیں یا ایک؟ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جو یہاں معلق ہے اور "باب كنس المسجد" میں موصولاً گذری؛ اس میں اور ابن عباس کی اس حدیث میں مضمون ملتا جلتا ہے، دونوں جگہ یہ باتیں مشترک ہیں: انتقال رات میں ہوا، حضور کو اطلاع نہیں دی گئی، آپ نے معلوم ہونے پر ایک ہی بات ارشاد فرمائی اور قبر پر تشریف لے جا کر نماز ادا فرمائی؛ اس سے یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ ایک ہی قصہ ہو، پھر اس شبہ کو تقویت اس بات سے ہوتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں "رجل أو امرأة" کا لفظ ہے اور پھر اخیر تک دونوں قسم کی ضمیریں ہیں مثلاً "قبره أو قبرها إلخ" چنانچہ صاحب توضیح ابن الملقن کو یہی شبہ ہوگیا ہے، وہ ابن عباس کی حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ یہ شخص مسجد میں جھاڑو لگاتا تھا اس لیے حضور نے اس کی قبر پر نماز پڑھی اور پھر اس سے آگے یہ فرمایا: "وقد روى أبو هريرة في هذا الحديث أن رجلا أسود أو امرأة سوداء كان يكون في المسجد يقمه فمات" ان کا یہ فرمانا کہ حضرت ابو ہریرہ نے اس حدیث میں یہ فرمایا؛ یہ بتاتا ہے کہ وہ ان دونوں قصوں کو ایک سمجھ رہے ہیں، گویا ان کے مطابق عورت اور مرد کے درمیان جو شک راوی کی طرف سے آرہا تھا اس کی تعیین اس حدیث سے ہوجائے گی اور یہ قصہ مرد کا ہوگا، حافظ ابن حجرؒ نے اسے ابن الملقن کا وہم بتایا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ دو الگ الگ قصے ہیں اور ابو ہریرہ والی روایت میں راجح یہی ہے کہ وہ عورت کا قصہ ہے، جس کا نام ام محجن تھا، وہ مسجد میں جھاڑو دیتی تھیں، یہ ایک الگ قصہ ہے اور یہ واقعہ متعین طور پر مرد کا ہے جن کا نام طلحہ بن براء تھا، یہ روایت ابوداؤد میں بھی ہے مگر طبرانی نے اسے پوری تفصیل سے دیا ہے جو اس طرح ہے "عن حسين بن وَحْوَحٍ الأنصاري أن طلحة بن البراء مرض، فأتاه النبي ﷺ يعوده فقال: إني لا أرى طلحة إلا قد حدث فيه الموت فأذنوني به وعجلوا، فلم يبلغ النبي بني سالم بن عوف حتى توفي، وكان قال لأهله لما دخل الليل: إذا مت فادفنوني، ولا تدعوا رسول الله ﷺ، فإني أخاف عليه يهوداً أن يصاب بسببي فأخبر النبي ﷺ حين أصبح، فجاء حتى وقف على قبره فصف الناس معه ثم رفع يديه فقال: اللهم الق طلحة يضحك إليك وتضحك إليه" اس حدیث میں بات واضح ہے کہ یہ واقعہ عورت کا نہیں ہے، بلکہ طلحہ بن براء کا ہے اور یہاں جھاڑو دینے کی خدمت کا بھی ذکر نہیں ہے اس لیے یہی راجح ہے کہ یہ دو قصے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس راوی کو ابو ہریرہ کی حدیث میں شک ہوا وہ بھی ان کو ایک سمجھنے کی وجہ سے ہوا، مضمون کی یکسانیت کی وجہ سے شبہ ہوا کہ دونوں ایک ہیں، ورنہ وہاں عورت یعنی ام محجن کا قصہ ہے اور یہاں طلحہ بن براء کا۔

[٦] بابُ فَضْلِ مَنْ مَاتَ لَهُ وَلَدٌ فَاحْتَسَبَ
وَقَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ

(١٢٤٨) حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ، عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَا مِنَ النَّاسِ مِنْ مُسْلِمٍ يُتَوَفَّى لَهُ ثَلَاثٌ لَمْ يَبْلُغُوا الْحِنْثَ، إِلَّا أَدْخَلَهُ اللّٰهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ إِيَّاهُمْ. (آئندہ:۱۳۸۱)

(١٢٤٩) حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ الْأَصْبَهَانِيِّ، عَنْ ذَكْوَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رضي الله عنه أَنَّ النِّسَاءَ قُلْنَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: اجْعَلْ لَنَا يَوْمًا، فَوَعَظَهُنَّ، وَقَالَ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ مَاتَ لَهَا ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ كَانُوا حِجَابًا مِنَ النَّارِ، قَالَتِ امْرَأَةٌ: وَاثْنَانِ؟ قَالَ: وَاثْنَانِ. (گذشتہ:۱۰۱)

(١٢٥٠) وَقَالَ شَرِيكٌ: عَنِ ابْنِ الْأَصْبَهَانِيِّ، حَدَّثَنِي أَبُو صَالِحٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: لَمْ يَبْلُغُوا الْحِنْثَ. (گذشتہ:۱۰۲)

(١٢٥١) حَدَّثَنَا عَلِيٌّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَا يَمُوتُ لِمُسْلِمٍ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ فَيَلِجَ النَّارَ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللّٰهِ: وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) (آئندہ:۶۶۵۶)

ترجمہ [باب] اس شخص کی فضیلت کا بیان جس کا کوئی بچہ گذر جائے اور وہ اس پر صبر کرے اور اللہ تعالی نے فرمایا: صبر کرنے والوں کو خوش خبری سنا دو۔ حضرت انس سے روایت ہے نبی ﷺ نے فرمایا: جس مسلمان کے تین نابالغ بچے فوت ہو جائیں اللہ اسے جنت میں داخل کرے گا، ان بچوں پر اپنی رحمت کی وجہ سے (یا اس شخص کی ان کے ساتھ رحمت کی وجہ سے)۔ حضرت ابو سعیدؓ سے روایت ہے کہ خواتین نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ ہمارے لیے ایک دن مقرر فرمائیں، چنانچہ آپ نے ان کے سامنے وعظ فرمایا اور یہ ارشاد فرمایا کہ جس عورت کے تین بچے فوت ہو جائیں وہ اس کے لیے جہنم سے رکاوٹ ہوں گے، ایک عورت نے کہا اور دو؟ آپ ﷺ نے جواب دیا کہ دو بھی۔ شعبہ کے ساتھی شریک نے بھی یہ روایت حضرت ابو سعید اور حضرت ابو ہریرہ سے نقل کی اس میں ابو ہریرہ کا یہ قول زائد ہے کہ وہ بلوغ کو نہ پہنچے ہوں۔ حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جس مسلمان کے تین بچے انتقال کر جائیں وہ جہنم میں جانے والا نہیں؛ مگر قسم پورا کرنے کے بقدر، ابو عبد اللہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ بات

ہے جو اس آیت: "وإن منكم إلا واردها" میں ہے یعنی نہیں ہے تم میں سے کوئی مگر جہنم پر سے گذرے گا۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی کو اولاد کی نعمت دے کر اسے واپس لے لے اور اس کی وفات کی مصیبت سے دوچار کرے تو اسے صبر کرنا چاہیے، یہ اللہ کی طرف سے آزمائش ہے، اس کو سوچنا چاہیے کہ اس کی جان، مال، اولاد اور سب کچھ اللہ ہی کا دیا ہوا ہے اگر وہ واپس لے تو اسے حق ہے، پھر اللہ ایسا آزمانے کے لیے کرتا ہے، ایسے وقت میں صبر کرنا چاہیے؛ کیوں کہ اللہ نے اس پر صبر کرنے والوں کے لیے بڑے اجر کا وعدہ کیا ہے، سو عقل مند وہ ہے جو صبر کر کے اس مصیبت کو اپنے حق میں بڑی نعمت بنالے اور بے وقوف وہ ہے جو جزع فزع کر کے خدا کو ناراض کر لے۔ امام بخاری نے ترجمہ میں "فضل" کا عام اور جامع لفظ اختیار کیا ہے، اس لیے کہ روایاتِ باب میں تین مضامین آئے ہیں پہلی روایت میں جنت کی بشارت ہے، دوسری میں جہنم سے رکاوٹ کا بیان ہے اور تیسری روایت میں محض قسم پورا کرنے کے بقدر جہنم میں جانے کا بیان ہے اب ایسا لفظ درکار تھا جو تینوں باتوں کو جامع ہو، تو فضل کا لفظ دیا، جس میں تینوں باتیں آ گئیں۔

ترجمہ میں "فاحتسب" ہے یعنی اس اجر کی شرط احتساب ہے، احتساب کا حاصل تین باتیں ہیں: مصیبت کے وقت صبر وضبط سے کام لے، بشریت کے تقاضے سے آنکھیں اشک بار ہو جائیں مضائقہ نہیں؛ لیکن زبان سے ایسی کوئی بات نہیں نکلنی چاہیے جو رضا بالقضاء کی مؤمنانہ شان کے منافی ہو، دوم اللہ کے فیصلے پر راضی رہے، سوم اس مصیبت پر اللہ سے اجر وثواب کی امید رکھے، ترجمہ میں امام بخاری نے یہ قید لگائی ہے؛ مگر احادیث باب میں یہ قید موجود نہیں ہے، شارحین کہتے ہیں کہ دیگر احادیث میں یہ قید بھی مروی ہے، جیسا کہ آپ آگے متعدد احادیث ملاحظہ کریں گے کہ ان میں احتساب کی تصریح ہے، وہ احادیث بخاری کی شرط پر تو نہیں تھیں مگر قابل استدلال تھیں، اس لیے بخاری وہ حدیث تو نہیں لائے مگر ان کی وجہ سے قید کا اضافہ کر دیا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ قید والی احادیث لانے کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ یہ قید تو متعین ہے، کیوں کہ شرعی ضابطے کے مطابق یہ طے ہے کہ اجر کا معاملہ نیت پر ہی موقوف ہے اور نیت ہی کے تابع ہے اور احتساب کا حاصل بھی نیت اور اس کی تصحیح ہی ہے۔

حضرت الاستاذ رحمہ اللہ کی رائے لیکن اس سلسلے میں حضرت الاستاذ رحمہ اللہ کی نظر نے بہت گہرائی سے کام لیا ہے؛ حضرت فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے "وبشر الصابرين" کا اضافہ دراصل اسی کمی کو دور کرنے کے لیے کیا ہے، احتساب کی قید ان کے معیار کی احادیث میں نہیں تھی اور اس کا ثبوت بظاہر احادیث باب سے نہیں ہو رہا تھا؛ اس لیے یہ آیت بڑھا دی، اب اس آیت سے اس قید کا ثبوت ہو گیا؛ کیوں کہ اس میں مصیبت پر صبر کرنے والوں کے لیے بشارت سنانے کا حکم ہے اور ظاہر ہے کہ اس بشارت کا استحقاق اسی وقت ہوگا، جب کہ صبر پورے طور پر کیا ہو اور اسی کا نام احتساب ہے۔

امام بخاری نے ترجمہ میں "ولد" کا لفظ دیا ہے جو کہ اسم جنس ہے اس کا اطلاق واحد اور جمع دونوں پر ہوتا ہے، مگر یہاں عدد کی قید نہیں لگائی ہے، لیکن جو احادیث دی ہیں ان میں تین اور دو کا ذکر ہے ایک کا نہیں ہے، تو ایک بچے کی وفات پر یہ اجر ہے یا نہیں ہے اس پر تفصیلی کلام تشریح حدیث کے ذیل میں آرہا ہے، یہاں یہ کہنا ہے کہ ایک بچے پر اس اجر کی اکثر حدیثیں ضعیف ہیں، مگر کچھ روایتیں قابل استدلال بھی ہیں اور کچھ اعلیٰ درجے کی روایتوں سے اس کا حکم مستنبط کیا جاسکتا ہے، یہاں بخاری ان کمزور روایتوں کو تو لائے نہیں کیوں کہ ظاہر ہے کہ وہ ان کے معیار کی نہیں ہیں؛ لیکن ترجمہ کو احادیث کی تصریح کی اتباع میں دو یا تین کے عدد سے مقید بھی نہیں کیا، جس سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ امام بخاری بھی اس کے قائل ہیں کہ یہ ثواب اس کو بھی ملے گا جس کا صرف ایک بچہ فوت ہوا ہو، جیسا کہ امام کے طریق سے باخبر حضرات پر مخفی نہیں۔

تشریح روایت اول حضرت انس حضور ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ جس مسلمان کے تین نابالغ بچے فوت ہوجائیں اللہ تعالیٰ اسے جنت میں داخل کرے گا، اس رحمت کی وجہ سے جو اللہ کو معصوم بچوں کے ساتھ ہے یا اس شفقت اور محبت کے صدقے میں جو والدین کو اپنے چھوٹے بچوں سے ہوتی ہے۔ اس حدیث میں تین باتیں سمجھنے کی ہیں: پہلی بات یہ ہے کہ حدیث میں اس فضیلت کو مسلمان کے ساتھ خاص کردیا گیا ہے، لہذا یہ تو طے ہوگیا کہ غیر مسلم کے لیے چھوٹے بچوں کے فوت ہونے میں کوئی اجر نہیں اور دیگر نصوص کی بنا پر بھی غیر مسلم کے لیے اس کا کوئی امکان نہیں۔

لیکن اس شخص کے بارے میں ضرور سوال ہوگا جس کی اولاد کا انتقال تو اس وقت ہوا جب وہ کافر تھا لیکن بعد میں اسے اسلام کی توفیق ہوگئی، یہ حدیث تو اس کے بارے میں خاموش ہے، مگر دیگر روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کو بھی اجر نہیں ملے گا، چنانچہ مسند احمد کی یہ روایت ملاحظہ ہو: " **عن رجاء الأسلمية قالت: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ وقالت: يا رسول الله! ادع الله لي في ابن لي بالبركة؛ فإنه قد توفي لي ثلاثة فقال: أمنذ أسلمت؟ قالت: نعم** " یہاں حضور ﷺ نے ان کی دعا کی درخواست پر یہ دریافت کیا کہ وہ بچے اسلام لانے کے بعد فوت ہوئے یا پہلے؛ اس سوال سے اشارہ ملتا ہے کہ اجر و ثواب کی بات صرف ان بچوں پر ہے جو والدین کے اسلام لانے کے بعد انتقال کریں۔ مسند احمد ہی کی ان دو روایتوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے: " **عن عمرو بن عنبسة قال رسول الله ﷺ: من مات له ثلاثة أولاد في الإسلام فماتوا قبل أن يبلغوا أدخله الله الجنة** " اور: " **عن أبي ثعلبة الأشجعي قال: قلت: يا رسول الله! مات لي ولدان؟ قال: من مات له ولدان في الإسلام أدخله الله الجنة** " کیوں کہ ان دونوں روایتوں میں بھی اسلام کی قید کی صراحت ہے، جس کا مطلب اس کے سوا کیا ہوسکتا ہے کہ حضور ﷺ اس قید سے ان کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں جن کے بچوں کا انتقال

ان کے اسلام لانے سے پہلے ہوا اور انتقال کے بعد انہوں نے اسلام قبول کیا؛ کیوں کہ جو بدستور کفر کی حالت میں ہے اس کے لیے اجر کا کوئی سوال ہی نہیں ان کو نکالنے کے لیے ایسی قید کی حاجت نہیں۔

ان کے علاوہ دیگر روایات میں بھی اسلام کی قید آئی ہوئی ہے، لہذا یہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت بچے کا انتقال ہوا اس وقت کی حالت کا اعتبار ہے، اگر اس وقت والدین مسلمان ہیں تو اس اجر کے مستحق ہوں گے ورنہ نہیں اور قرین قیاس بھی یہی ہے؛ کیوں کہ یہ اجر صبر وضبط کے ساتھ مقید ہے اور اللہ کے ایک ایسے فیصلے پر رضامندی ظاہر کرنے کی وجہ سے ہے جو غیر معمولی طور پر تکلیف دہ ہے اور غم ومصیبت کا پہاڑ توڑ دینے والا ہے؛ وہ شخص اس سانحۂ جانکاہ پر محض اس لیے راضی ہو گیا کہ یہ اس کے مالک کا فیصلہ ہے جسے ہر طرح کا اختیار ہے؛ اس نے اپنے حاکمانہ اختیار سے اور حکیمانہ معاملے سے ایسا کیا ہے، جب ان کیفیات کے ساتھ اس نے اس حادثہ کو جھیلا تبھی وہ اس صلے کا حقدار ہوا؛ ظاہر ہے کہ ان کیفیات کا غیر مسلم کے پاس کیا موقعہ ہے؟ اس لیے یہ اجر صرف اسی کے لیے ہے جو ایسے حادثے کے وقت مسلم ہو اور اس مذکورہ شرط کو پورا کرے۔

اس حدیث میں دوسری چیز بچوں کی تعداد کا مسئلہ ہے، اس حدیث میں تین بچوں کے وفات پانے کا ذکر ہے، دوسری روایت میں ایک عورت کے سوال کرنے پر دو کے بارے میں بھی یہی فضیلت بتائی گئی اور چوتھی روایت میں بھی تین کی تصریح ہے، تو سوال یہ ہے کہ کیا یہ فضیلت صرف ان کو ملے گی جن کے دو یا تین بچے فوت ہوئے ہیں؟ یا جس کا صرف ایک بچہ فوت ہوا ہے اس کو بھی ملے گی؟ اس بابت جمہور کی رائے یہی ہے کہ ایک بچے پر بھی یہی وعدہ ہے۔ ایک بچے سے متعلق بہت سی روایات آئی ہیں؛ لیکن اکثر ضعیف ہیں، مثال کے طور پر ترمذی کی یہ دو روایتیں: "عن ابن مسعودؓ: قال رسول الله ﷺ: من قدم ثلاثةً من الولد لم يبلغوا الحنث كانوا له حصناً حصيناً من النار، قال أبو ذر: قدمت اثنين؟ قال: واثنين، قال أبي بن كعب: قدمت واحداً؟ قال: وواحدًا" اور "عن ابن عباس سمع رسول الله ﷺ يقول: من كان له فرطان من أمتي أدخله الله الجنة، فقالت عائشة: فمن كان له فرط من أمتک؟ فقال: ومن كان له فرط يا موفقة! قالت: فمن لم يكن له فرط من أمتک؟ قال: أنا فرط أمتي لن يصابوا بمثلي". ان دونوں حدیثوں میں ایک بچے پر بھی اسی ثواب کی تصریح ہے، مگر ان دونوں روایتوں پر ترمذی نے بھی کلام کیا ہے اور ابن حجر نے بھی ان کو ضعیف کہہ کر چھوڑ دیا ہے۔

اس سلسلے میں دیگر روایات یہ ہیں: "عن جابر بن سمرة عن النبي ﷺ: من دفن ثلاثة وصبر عليهم واحتسب وجبت له الجنة، فقالت أم أيمن: أو اثنين؟ فقال: أو اثنين، فقالت: وواحد؟ فسكت ثم قال: وواحد." (طبراني أوسط) اس میں بھی ایک بچے کی صراحت آئی۔ ابن ماجہ کی اس حدیث: "والذي نفسي بيده إن السقط ليجر أمه بسَرَره إلى الجنة إذا احتسبته" میں تو انتہا ہو گئی کہ "سقط" نا تمام بچے کو کہتے ہیں

اور "سرر" وہ چیز ہے جو بچے کی ناف کو ماں سے جوڑے رہتی ہے اور جسے دائی کاٹ کر الگ کرتی ہے؛ یعنی ناتمام بچہ بھی اپنی سرر سے اپنی ماں کو کھینچ کر جنت میں لے جائے گا؛ بشرطیکہ ماں نے اس پر بھی صبر کیا ہو۔ ابوداؤد طیالسی کی یہ روایت بھی اس سے ملتی جلتی ہے: "عن عبادة بن الصامت: والنفساء يجرها ولدها يوم القيامة بسرره"۔ حضرت معاویہ بن قرہ کے والد کے اس واقعے میں بھی ایک ہی بچے کا ذکر ہے: " إن رجلا أتى النبي ﷺ ومعه ابن له "اس کے بعد آیا تو وہ بچہ ساتھ نہیں تھا، آپ کے دریافت کرنے پر بتایا کہ وہ فوت ہوگیا، تو آپ نے اس سے فرمایا کہ کیا تجھے یہ پسند ہے کہ وہ جنت کے دروازوں میں دوڑتا پھرے اور تیرے لیے دروازہ کھولے۔ غرض ان سب روایتوں میں ایک بچے کی صراحت ہے؛ مگر یہ سب ضعیف ہیں۔ تاہم علامہ ابن حجر نے یہاں کچھ قابل استدلال روایات بھی ذکر کی ہیں اور کچھ صحیح روایات سے مقصود کا استنباط کیا ہے: " عن محمود بن لبيد عن جابر عن النبي ﷺ: من مات له ثلاث من الولد فاحتسبهم دخل الجنة، قلنا: يا رسول الله! واثنان؟ قال: اثنان، قال محمود: قلت لجابر: أراكم لو قلتم: وواحد؟ لقال: وواحد، قال: وأنا أظن كذلك. اس کی سند تو قابل احتجاج ہے مگر اس میں ایک بچے کے بارے حضور ﷺ کی طرف سے کچھ نہیں ہے، بس حضرت جابر اور ان کے شاگرد کا اندازہ ہے کہ اگر ایک کے بارے میں بھی حضور سے معلوم کیا جاتا تو جواب اثبات ہی میں ہوتا، ظاہر کہ یہ مرفوع بات نہیں ہے۔ ہاں البتہ بخاری کی رقاق کی اس حدیث سے اگر استدلال کیا جائے تو یہ روایت سنداً اس باب میں سب سے مضبوط ہوگی: " عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: ما لعبدي المؤمن جزاء إذا قبضت صفيه من أهل الدنيا ثم احتسبه إلا الجنة. " کیوں کہ یہاں " صفي " کا لفظ واحد کا صیغہ ہے یہ اگرچہ عدد کی تصریح نہ ہوئی؛ مگر ظاہر یہ ہے کہ واحد مراد ہے۔ غرض اگر یہ دیکھیں کہ ایک کی بابت روایات بہت ہیں اور ضعف کے باوجود کثرت کی وجہ سے وہ قابل استدلال ہیں اور ان سے یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ ایک کے لیے بھی یہی وعدہ ہے، اور اگر یہ دیکھیں کہ کچھ حسن درجے کی ہیں تو بھی اور اگر بخاری کی اس آخری پیش کردہ روایت کو لیں تو بھی؛ لہٰذا ان سب کے پیش نظر یہ اطمینان ہوجاتا ہے کہ ایک پر بھی یہی وعدہ ہے، چنانچہ علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ ایک سے متعلق روایات بھی ثابت ہیں۔

اولاد کی اولاد کا حکم

روایات میں اولاد کا ذکر ہے اس لیے یہاں یہ بحث پیدا ہوگی کہ اولاد کی اولاد کا کیا حکم ہے؟ یعنی نابالغ بچے کے مرنے پر یہ اجر صرف والدین کو حاصل ہوگا یا دادا دادی کو بھی؟ اس بارے میں روایات میں تو کوئی صراحت نہیں ملتی، لیکن " صلب " کا لفظ کئی روایات میں ہے اور " صلب " کا اطلاق پوتوں اور پوتیوں پر تو ہوتا ہے نواسوں پر نہیں ہوتا، اس لیے اپنے لڑکوں کی اولاد پر تو یہی اجر ہوگا لڑکیوں کی اولاد پر نہیں۔

تیسری چیز یہ ہے کہ یہ فضیلت خاص طور پر نابالغ بچوں کے مرنے پر ہے یا بالغ پر بھی ہے؟ اس حدیث میں: " لم

یبلغوا الحنث'' آیا ہے کہ وہ ''حنث'' کو نہ پہنچے ہوں؛ ''حنث'' کے دو معنی ہیں ایک قسم توڑنا اور دوسرے گناہ کرنا؛ پہلے معنی کے اعتبار سے مفہوم یہ ہوگا کہ وہ اس عمر کو نہ پہنچے ہوں جب قسم توڑنے پر مؤاخذہ ہوتا ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مفہوم یہ ہوگا کہ اس عمر کو نہ پہنچے ہوں جب معاصی لکھے جاتے ہیں؛ حاصل دونوں صورتوں کا یہی ہوگا کہ بالغ نہ ہوئے ہوں۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ نابالغ کی شرط نہیں ہے، بالغ پر بھی یہی اجر ہوگا؛ کیوں کہ بڑے بچے کے مرنے کی مصیبت اور تکلیف چھوٹے کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے، لیکن جمہور کی رائے یہی ہے کہ یہ صرف نابالغ کے ساتھ خاص ہے اجر تو ہر مصیبت پر ہے مگر یہ بات صرف نابالغ بچوں کے مرنے پر ہے، ایک تو اس لیے کہ احادیث میں نابالغ کی تصریح آئی ہے، دوسرے اس لیے کہ چھوٹے بچوں سے محبت اور ان پر شفقت زیادہ بھی ہوتی ہے اور بے غرض بھی؛ جب کہ بڑوں کے ساتھ کم ہوتی ہے اور اس میں اغراض بھی آجاتی ہیں، اس لیے بچوں ہی کے مرنے پر یہ انعام رکھا گیا، لیکن زیادہ مناسب بات وہ ہے جو حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمائی کہ اس خصوصیت کی وجہ بچوں کا معصوم ہونا ہے، کیوں کہ وہ شفاعت کے سبب جہنم سے رکاوٹ کا سبب بنیں گے اور شافع وہی ہوسکتا ہے جو خود ناجی ہو اور اس کے سامنے اپنا مسئلہ نہ ہو، بڑی اولاد خود اپنے اعمال کی جواب دہ ہے؛ اس لیے یہ چیز اس کو نہیں ملے گی، یہ تو چھوٹوں ہی کے لیے مناسب ہے جن کا حساب نہیں بخشے بخشائے ہیں۔

قولہ: ''بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ إِيَّاهُم'' یہاں ''رَحْمَتِهِ'' کی ضمیر کے بارے میں دو قول ہیں، ایک یہ ہے کہ اللہ کی طرف راجع ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ کی ان کے اوپر رحمت کی وجہ سے، یعنی اللہ والدین کے حق میں بچوں کی سفارش اس لیے قبول کرے گا کہ اللہ ان پر رحمت کرتا ہے، لہٰذا ان کی ضد پر ناراض نہیں ہوگا اور ان کے اصرار کو مان کر والدین کو جنت میں داخل کرے گا۔ اور اگر یہ ضمیر ''مسلم'' کی طرف ہو تو ترجمہ یہ ہوگا کہ صاحب اولاد کو یہ اجر اس شفقت اور محبت کی وجہ سے ملے گا جو اسے ان بچوں کے ساتھ ہے، اس محبت کی بدولت اللہ اس کو جنت میں داخل کرے گا، حافظ ابن حجر نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے، ابن ماجہ نے اسی حدیث میں یہ الفاظ دیے ہیں: '' بفضل رحمة الله إياهم''. یہ الفاظ حافظ کی رائے کے بالکل واضح مؤید ہیں یہاں اللہ کی تصریح ہے۔

تشریح حدیث دوم

حضرت ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ عورتوں نے حضور ﷺ سے اپنے لیے ایک دن مقرر کرنے کی درخواست کی، حضور نے اسے منظور فرمالیا اور مخصوص طور پر ان کے درمیان بیان کیا، اس موقعے پر آپ نے یہ بھی فرمایا کہ: جس عورت کے تین بچے گذر جائیں وہ اس کے لیے جہنم سے حجاب اور رکاوٹ ہوں گے، یعنی وہ اسے جہنم میں نہیں جانے دیں گے، اللہ سے سفارش کر کے جہنم سے بچالیں گے، ایک عورت - جن کا نام دیگر روایات میں ام سلیم انصاریہ آیا ہے جو حضرت انس بن مالک کی والدہ ہیں - نے دو کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے دو میں بھی یہ اجر بتایا۔ یہاں ایک کے بارے میں سوال نہیں کیا گیا، لیکن ایک کے بارے میں حکم کیا ہے؟ اس

پر تفصیلی گفتگو گذشتہ حدیث پر کلام کے ضمن میں آچکی، یہاں کچھ نئی باتوں پر غور کرنا ہے، پہلی بات یہ ہے کہ حضور نے جو فوری طور پر دو کے بارے میں سوال کا جواب دیا، اس کا علم آپ کو پہلے سے تھا یا بروقت وحی نازل ہوئی؟ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اسی وقت وحی نازل ہوئی تھی، کیوں کہ وحی نازل ہونے کے لیے کسی مدت کی ضرورت نہیں ہوتی پلک جھپکنے کی مقدار میں وحی نازل ہو جاتی ہے، جیسے جب "لایستوي القاعدون من المؤمنین" نازل ہوئی، تو عبداللہ ابن ام مکتوم حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میں کیسے جہاد کر سکتا ہوں؟ میں تو نابینا ہوں، تو یہ حصہ: "غیر أولي الضرر" اسی وقت نازل ہوا۔ لیکن یہ قول کمزور ہے؛ کیوں کہ اگر چہ وحی نازل ہونے کے لیے بہت وقت کی ضرورت نہیں ہوتی؛ لیکن کچھ نہ کچھ وقت لگتا ہے اس سے تو انکار نہیں ہو سکتا؛ آخر وحی لینے، سنبھالنے اور سمجھنے میں کچھ وقت تو درکار ہے ہی، بروقت وحی نازل ہونے کا واقعہ متعدد بار ہوا ہے لیکن سب موقعوں پر کچھ نہ کچھ وقت کا ذکر موجود ہے، ان موقعوں پر صراحت ہے کہ اس دوران صحابہ منتظر رہے، کہ وحی تو نازل ہونا شروع ہوگئی مگر ایک وقت لگا اور سب کو یہ معلوم ہوا کہ وحی نازل ہو رہی ہے، مگر یہاں تو سلسلہ کلام میں کوئی وقفہ ہی نہیں ہوا اس لیے بروقت وحی آنے کی بات سمجھ میں نہیں آتی۔ لیکن وحی کی ایک صورت قلب پر القاء بھی ہے، اگر یہ صورت ہوئی ہو تو اس پر کوئی اشکال نہیں۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کو پہلے ہی سے اس کا علم تھا، مگر اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ پھر بیان کیوں نہیں کیا؟ اسے چھپانے کی کیا حکمت ہے؟ تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لوگ اسی پر تکیہ کر کے نہ بیٹھ جائیں اسی کو آخری نہ سمجھ لیں مزید اموات پر صبر کا خیال دل سے نہ چھوڑ دیں؛ اس لیے آپ نے تین کا حال بیان کیا، تین کے بیان سے اللہ کے دین کی خاطر اور اللہ کی محبت میں زیادہ سے زیادہ تکالیف جھیلنے کا جذبہ پیدا ہوگا؛ مگر ظاہر ہے کہ جب دو کے بارے میں بھی پوچھ لیا گیا تو اصل بات بھی بتانی پڑی کہ دو پر بھی یہی اجر ہے، جیسے حضرت معاذ بن جبل کی حدیث میں ہے کہ آپ نے ان کو وہ حدیث بیان کرنے سے منع فرما دیا تھا جس میں کلمہ پڑھنے پر جنت کی بشارت تھی تا کہ لوگ اسی پر تکیہ کر کے نہ بیٹھ جائیں اور عمل میں سست نہ ہو جائیں۔

اس حدیث میں ایک عورت کا سوال مذکور ہے، تشریح میں بتایا گیا کہ وہ حضرت انس کی والدہ ام سلیم انصاریہ ہیں جیسا کہ طبرانی کی روایت میں تصریح ہے، دیگر روایات میں یہی سوال کئی دوسری عورتوں کی طرف بھی منسوب ہے اور حضور کا جواب بھی یہی ہے، ان میں حضرت عائشہ، ام مبشر اور ام ایمن کے نام ہیں، اس لیے ابن حجر کا رجحان یہ ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ ہے، خواتین سے اسی خطاب کے موقعہ پر ان سب نے سوال کیا، تعدد واقعہ کو ابن حجر بعید سمجھ رہے ہیں۔ لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ایک واقعہ ہونا بعید ہے اور قرین عقل یہ ہے کہ یہ الگ الگ واقعات ہیں؛ کیوں کہ یہ سوال مردوں سے بھی مروی ہے، مثلاً حضرت عمر اور حضرت جابر سے۔ اب ظاہر ہے کہ یہ عورتوں کی اس خاص مجلس میں تو تھے نہیں، انہوں نے کسی اور موقعے پر پوچھا اور پھر ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے خود بھی الگ الگ یہ بات پوچھی ہے نہ

کہ ایک ساتھ، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں کا بھی متعدد مواقع پر یہی سوال کرنا بعید نہیں۔

تشریح روایت سوم گذشتہ روایت شعبہ کی تھی، انہوں نے حضرت ابوسعید خدری سے روایت کی تھی اس میں "لم یبلغوا الحنث" نہیں ہے، یہ روایت شعبہ کے ساتھی شریک کی ہے، ان دونوں روایتوں میں دو فرق ہیں ایک یہ کہ شعبہ نے صرف ابوسعید خدری سے روایت کی جب کہ شریک نے ابوسعید خدری اور ابو ہریرہ دونوں سے کی، دوسرا فرق یہ ہے کہ شعبہ کی روایت میں "لم یبلغوا الحنث" کا اضافہ نہیں ہے، جب کہ شریک نے یہ اضافہ دیا ہے۔ شریک کے حافظے پر محدثین کو کلام ہے چنانچہ ان کا تفرد محل غور ہوتا ہے؛ مگر یہاں تفرد نہیں ہے کیوں کہ مسلم نے یہ اضافہ شعبہ سے بھی دیا ہے۔

پھر اس میں دو قول ہیں کہ "لم یبلغوا الحنث" مرفوع ہے یا موقوف؟ چنانچہ یہ بھی ہوسکتا ہے مرفوع ہو، اب مطلب یہ ہوگا کہ شریک نے دونوں سے یہ روایت کی ہے مگر ابو ہریرہ اس حصے کو بھی مرفوعاً نقل کرتے ہیں ابوسعید اسے نقل نہیں کرتے۔ موقوف بھی ہوسکتا ہے اب ترتیب یوں ہوگی کہ اس روایت کو ابوسعید کی طرح ابو ہریرہ نے بھی بیان کیا ہے مگر ابو ہریرہ نے ایک بات اپنی طرف سے مزید یہ "لم یبلغوا الحنث" کہی ہے، تو یہ حصہ موقوف ہوگا۔

تشریح حدیث چہارم حضرت ابو ہریرہ بیان کرتے ہیں کہ جس مسلمان کے تین بچے گذر جائیں وہ جہنم میں بس قسم پوری کرنے کو جائے گا۔ اس حدیث کے اصل مضمون۔ یعنی نابالغ بچوں کی وفات پر ماں باپ کو اجر وثواب کی بات۔ پر تو کلام تفصیلاً آچکا، یہاں یہ جو فرمایا گیا کہ وہ صرف قسم پوری کرنے کے لیے جائے گا یہ وضاحت کا محتاج ہے، بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ اس سے جہنم میں جانا مراد نہیں ہے، بلکہ یہ عربی زبان کی ایک تعبیر ہے جس میں حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے بلکہ مجازی معنی مراد ہوتے ہیں، لہٰذا اس آیت میں واقعی جہنم میں جانا مراد نہیں ہے، یہاں نہ جانے کو قسم اتارنے کے لیے جانے سے تعبیر کر دیا گیا۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ جہنم میں جانا اور داخل ہونا مراد ہے مگر اہل ایمان کے لیے جہنم اسی طرح ٹھنڈی اور سلامتی والی ہو جائے گی جیسے حضرات ابراہیم کے لیے نار نمرود ہوگئی تھی، حضرت جابر اور ابن عباس کی رائے بھی یہی ہے۔ مجاہد کہتے ہیں کہ آیت میں "ورود" سے دنیا کا بخار مراد ہے مؤمن کے لیے وہ بخار ہی "ورود" ہے بس وہ آخرت میں جہنم سے نہیں گذرے گا، اس سے متعلق گذرنے کی قسم بخار سے پوری ہوگئی، ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث ہے: "عاد رسول الله وأنا معه مريضا كان يتوعك فقال: أبشر فإن الله تعالى يقول: هي ناري أسلطها على عبدي المؤمن فتكون حظه من نار الآخرة" لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ آخرت میں ورود ختم ہوگیا اور پل صراط سے گذرنا بھی نہ ہوگا، ہاں اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس مصیبت کے بدلے گناہ معاف ہوں گے اور ان گناہوں کی وجہ سے جو جہنم میں جانا پڑتا اس سے بچ جائے گا؛ لیکن جو ورود اللہ نے سارے انسانوں کے لیے مقدر کر دیا ہے اور اس کی قسم کھالی ہے وہ تو گناہ کے مقابلے میں نہیں ہے، وہ سزا ہے ہی نہیں، وہ تو خدائی شان کے بموجب اور اس کی اس حکمت کی وجہ سے سب کے لیے

ہے جسے بس وہی جانتا ہے۔

مگر جمہور کے نزدیک یہاں قسم اپنے حقیقی معنی میں ہے اور ''ورود'' سے ''مرور'' مراد ہے، اس قسم کو پورا کرنے کے لیے سب کو پل صراط سے گذرنا ہوگا جو جہنم کے اوپر ہے، پھر یہاں اس میں بھی اختلاف ہے کہ قسم کا لفظ کونسا ہے؟ دراصل اس کا تعلق سورۂ مریم کی اس آیت سے ہے:'' وإن منكم إلا واردها'' (مریم ۷۱)۔ جیسا کہ امام بخاری نے بھی یہی تفسیر کی ۔ یہاں قسم کے معنی تین جگہوں سے لیے جاسکتے ہیں، علامہ خطابی کی رائے ہے کہ:'' فوربک لنحشرنهم والشيطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا'' (مریم:۶۸)، میں قسم ''فوربک'' میں ہے، جو ''وإن منكم إلا واردها'' سے پہلے ہے۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ:'' وإن منكم'' کے بعد ''والله'' محذوف ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ''حتماً مقضيا'' میں قسم کے معنی ہیں ''حتماً'' ''قسماً'' کے معنی میں ہے، یہ حضرت حسن اور قتادہ سے مروی ہے۔ خیر '' تحلة القسم'' سے قسم ہی مراد ہے یعنی اللہ نے قسم کھائی ہے کہ ہر ایک جہنم سے گذرے گا اور جمہور کی رائے یہی ہے کہ یہ گذرنا پل صراط سے ہوگا، چوں کہ وہ جہنم کے اوپر واقع ہے اس لیے جہنم سے گذرنے کا مفہوم پورا ہو جائے گا، یہ تفسیر مرفوعاً بھی منقول ہے: '' من حرس ليلة وراء عورة المسلمين تطوعاً لم ير النار تمسه إلا تحلة القسم قال الله تعالى: وإن منكم إلا واردها كان على ربک حتما مقضيا'' یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود '' تحلة القسم'' کی تفسیر میں پل صراط سے گذرنے کے آیت پیش کی۔ مسلم میں ام مبشر نے حضرت حفصہ سے نقل کیا کہ:'' أنها قالت للنبي صلی اللہ علیہ وسلم لما قال: لايدخل أحد شهد الحديبية النار: أليس الله يقول: وإن منكم إلا واردها؟ فقال: أليس الله يقول: ثم ننجي الذين؟'' تو آپ نے صاف فرمادیا کہ ''ورود'' تو سب کے لیے ہے، لیکن تقوے والوں کو نجات ملے گی اور گناہ گار جہنم میں گرادئے جائیں گے۔ پھر اس گذرنے کی تفاصیل احادیث میں آئی ہیں بخاری میں بھی اس سے متعلق احادیث آئیں گی۔ امام بخاری نے '' تحلة القسم'' کی تفسیر:''وإن منكم'' سے فرما کر اپنا رجحان بتادیا کہ وہ اس سے قسم ہی مراد لے رہے ہیں اور اس قسم کا ذکر اس آیت میں ہے اور جہنم میں جانے سے مراد پل صراط سے گذرنا ہے۔

[۷] بابُ قَوْلِ الرَّجُلِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ الْقَبْرِ: اصْبِرِي

(۱۲۵۲) حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ. رضي الله عنه قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم بِامْرَأَةٍ عِنْدَ قَبْرٍ وَهِيَ تَبْكِي فَقَالَ: اتَّقِي اللهَ وَاصْبِرِي.

(آئندہ:۱۲۸۳، ۱۳۰۲، ۷۱۵۴)

ترجمہ [باب] مرد کا قبر کے پاس عورت کو یہ کہنا کہ صبر کرو۔ حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر کے قریب ایک عورت کے پاس سے گذرے اس حال میں کہ وہ رو رہی تھی، تو آپ نے فرمایا:

اللہ سے ڈرا اور صبر کر۔

مقصدِ ترجمہ ابن المنیر نے اس ترجمہ کے مقصد پر تفصیلی کلام کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ "قول" عموم پیدا کرنے کے لیے لایا گیا، یعنی موعظت کی جگہ قول کا لفظ دیا حالاں کہ مقام موعظت کا ہے تا کہ اس تخاطب میں ایسا عموم رہے جو وعظ کو بھی شامل ہو اور غیر وعظ کو بھی۔ اور "الرجل" کا لفظ دیا حالاں کہ حدیث میں حضور ﷺ کا واقعہ ہے آپ کی مناسبت سے امام یا سلطان کا لفظ نہیں دیا، یہ بتانے کے لیے کہ یہ حضور ﷺ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ عام ہے۔ اور "المرأة" لفظ لائے، "عجوز" کا لفظ نہیں لائے جب کہ اس میں حدیث کی مطابقت تھی کہ دیگر روایات میں عجوز کی صراحت آئی ہے، اس کہ وجہ بھی عموم پیدا کرنا ہے۔ "اصبري" کا لفظ دیا "اتقي" نہیں دیا، کیوں کہ اس مقام میں تقوی کی بنسبت صبر ہی زیادہ مناسب ہے۔

حضرت الاستاذ کا بیان اس بات کو حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے زیادہ مرتب انداز میں بیان فرمایا، آپ فرماتے ہیں کہ ترجمہ میں چار الفاظ ہیں اور ترجمہ کا تعلق چاروں الفاظ سے ہے: "الرجل، المرأة، القبر، اصبري" امام بخاری کا مقصود اس باب سے یہ بتانا ہے کہ اگر موضع تہمت نہ ہو تو اجنبی عورت سے ضروری بات کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس کے لیے ترجمہ میں "الرجل" کا لفظ لایا گیا نہ کہ "السلطان" یا "الأمیر" کا، تو کوئی بھی شخص ایسی ضروری بات کہہ سکتا ہے امام یا نبی یا ولی کی قید نہیں، ہاں یہ ضروری ہے کہ اس میں بات کہنے کی اہلیت ہو۔ "المرأة" کہا گیا جس سے یہ واضح ہوا کہ دیگر طرق میں جو لفظ "عجوز" کی صراحت ہے، وہ احتراز کے لیے نہیں ہے، لہذا ضروری بات جوان عورت سے بھی کہہ سکتے ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ اجازت اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ تہمت کا موقع نہ ہو، اس کے لیے بخاری نے "عند القبر" کا لفظ بڑھایا کیوں کہ قبر کے پاس ہونا اور قبرستان میں ہونا رفع تہمت یعنی بدگمانی ختم کرنے کے لیے کافی ہے؛ خصوصاً بخاری کے زمانے میں جب کہ قبرستان میں لوگ آخرت کی یاد ہی کے لیے جاتے تھے اور شر اور فساد کا وہ عالم نہیں تھا جس کا آج مشاہدہ کیا جا رہا ہے؛ کہ قبرستان میں بھی معاصی سے اجتناب نہیں ہے، تو "عند القبر" کا اضافہ اس قید کے لیے کیا گیا۔ چوتھی بات ہے "اصبري" یہ اس ضروری بات کا بیان ہے جس کے لیے اجنبی عورت سے مخاطبت کی گنجائش ہوئی۔

تشریح حدیث حضرت انس بن مالک کی اس حدیث میں ایک عورت کا قصہ ہے جو قبر کے پاس بیٹھی رو رہی تھی، حضور ﷺ وہاں سے گذرے تو آپ نے اسے صبر کی تلقین کی اور فرمایا کہ اللہ سے ڈرا اور صبر کر، کیوں کہ صبر سے اللہ کی رضا حاصل ہوگی جب کہ جزع فزع سے کچھ حاصل نہیں، ابتدائی حالت میں صبر پر اللہ نے اجر کا وعدہ کیا ہے، اس لیے صبر ہی عقلمندی ہے، صبر نہ کرنے میں نقصان کو دہرا کرنا ہے کیوں کہ مصیبت تو آچکی، اب صبر نہ

کرنے سے اس کے اجر سے محرومی بھی ہوئی، حضور ﷺ نے بھی اس عورت کو یہ تلقین اسی لیے کی کہ اس بے چاری پر دو مصیبتیں جمع نہ ہو جائیں ایک مصیبت تو آچکی ہے اب ایسا نہ ہو کہ اس کے جزع فزع کرنے اور صبر نہ کرنے کی وجہ سے ثواب سے بھی محرومی ہو جائے، اس سلسلے میں حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے بہت عمدہ بات کہی فرمایا: کہ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے ایسی چیز پر ہمیں اجر دیا جو لا چار ہمیں کرنی ہی تھی اور جسے اگر نہ کرتے تو معصیت میں مبتلا ہوتے۔ اس حدیث میں زیارت قبور کا مسئلہ بھی ہے لیکن امام بخاری نے اس کے لیے مستقل ترجمہ رکھا ہے "باب زیارة القبور" وہاں یہ حدیث بھی دی ہے اور یہاں سے زیادہ تفصیل سے دی ہے؛ اس لیے اس مسئلہ پر بھی اور حدیث کے دیگر فوائد پر بھی گفتگو وہیں آئے گی انشاء اللہ۔ حدیث کی ترجمے سے مناسبت واضح ہے۔

[۸] بابُ غُسْلِ الْمَيِّتِ وَوُضُوئِهِ بِالْمَاءِ وَالسِّدْرِ

وَحَنَّطَ ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما ابْنًا لِسَعِيدِ ابْنِ زَيْدٍ، وَحَمَلَهُ وَصَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: الْمُسْلِمُ لَايَنْجُسُ حَيًّا وَلَا مَيِّتًا. وَقَالَ سَعْدٌ: لَوْ كَانَ نَجِسًا مَا مَسِسْتُهُ. وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: الْمُؤْمِنُ لَايَنْجُسُ.

(۱۲۵۳) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ رضي الله عنها قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ حِينَ تُوُفِّيَتْ ابْنَتُهُ فَقَالَ: اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ ذَلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ، فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي، فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ فَأَعْطَانَا حِقْوَهُ فَقَالَ: أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ، تَعْنِي إِزَارَهُ. (گذشتہ: ۱۶۷)

ترجمہ [باب] میت کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دینے اور وضو کرانے کا بیان۔ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت سعید بن زید کے ایک لڑکے کی میت کو خوشبو لگائی، اسے اٹھایا، نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا زندہ نہ مردہ۔ حضرت سعد نے فرمایا کہ اگر وہ ناپاک ہوتا تو میں اس کو نہ چھوتا۔ نبی ﷺ نے فرمایا مؤمن ناپاک نہیں ہوتا۔ حضرت ام عطیہ انصاریہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس آئے جب آپ کی صاحبزادی کی وفات ہوئی اور فرمایا: اس کو تین بار غسل دو یا پانچ بار یا اگر تمہاری رائے ہو تو اس سے بھی زائد بار، پانی اور بیری کے پتوں سے۔ اور آخر میں کافور، یا کچھ کافور استعمال کرو، اور جب فارغ ہو جاؤ تو مجھے اطلاع دو، تو جب ہم فارغ ہوگئیں تو ہم نے آپ کو اطلاع دی، تو آپ نے اپنا ازار ہمیں دیا اور یہ کہا کہ ازار کو ان کے

جسم کا اندرونی لباس بنادو۔

مقصد ترجمہ اس باب میں امام بخاری غسل میت سے متعلق متعدد باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں، پہلی بات تو میت کو غسل دینے سے متعلق ہے اور حدیث باب اسی بات سے تعلق رکھتی ہے، پھر اس میں کئی باتیں پیدا ہوں گی ایک یہ کہ اس کا حکم کیا ہے؟ فرض ہے یا واجب یا سنت؟ دوسرے یہ کہ اس غسل کی وجہ کیا ہے؟ مرنے سے انسان ناپاک ہوجاتا ہے یا نہیں؟ پھر ترجمہ میں پانی کے ساتھ بیری کا ذکر بھی کیا ہے اس لیے اس میں بیری کے بارے میں بھی بحث ہوگی، اور حدیث باب میں تعداد کی بھی صراحت ہے اس لیے غسل میں پانی کتنی بار ڈالا جائے؟ یہ بحث بھی ہوگی، اسی طرح بخاری یہ بات بھی بتانا چاہتے ہیں کہ میت کو غسل دینے والے پر اس غسل دینے سے کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس پر میت کو نہلانے کی وجہ سے نہ تو غسل واجب ہوگا اور نہ وضو۔ اس دوسری بات کے ثبوت کے لیے امام بخاری نے مختلف تعلیقات ذکر کی ہیں جن پر گفتگو آرہی ہے۔ پھر ترجمہ میں وضوء کا بھی ذکر ہے جس سے مصنف میت کے لیے وضوء کا حکم یا غسل دینے والے پر وضوء کے وجوب کا حکم بھی بیان کرنا چاہتے ہیں جس پر کلام تفصیل سے آرہا ہے۔

میت کو غسل دینے کا حکم میت کو غسل دینا واجب علی الکفایہ ہے، بعض ائمہ کے یہاں فروعات کی کتابوں میں فرض کفایہ اور واجب کفایہ دونوں تعبیریں ہیں اور ان کے یہاں واجب اور فرض میں فرق نہ ہونے کی وجہ سے دونوں تعبیریں ایک ہی معنی میں ہیں؛ الغرض ائمہ اربعہ کا اس کے وجوب علی الکفایہ پر اتفاق ہے، اسی لیے علامہ نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، مگر حافظ ابن حجر نے اجماع کے اس دعوے پر اعتراض کیا ہے، حافظ کہتے ہیں کہ یہ دعوی نووی کا بہت سخت ذہول ہے، حافظ نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اجماع نہیں ہے بلکہ اس میں مشہور اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ کے یہاں ایک قول اس کی سنیت کا ہے اور علامہ قرطبی نے شرح مسلم میں اسے ترجیح دی ہے۔ مگر علامہ عینی نے حافظ پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ خود حافظ کا شدید ترین ذہول ہے، کیوں کہ ابن حجر نے اس قول پر غور نہیں کیا اور علامہ قرطبی کی بات کا مطلب نہیں سمجھا، علامہ قرطبی نے اسے سنت مؤکدہ کہا ہے نہ کہ غیر مؤکدہ اور معلوم ہے کہ سنت مؤکدہ واجب کی قوت میں ہوتا ہے، اس طرح فی الواقع کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس تعبیر کے اختلاف کی وجہ بھی اصولی باریکیاں ہیں، لہذا ایسی صورت میں اس بات کی بالکل گنجائش ہے کہ اس کے وجوب پر اجماع کی بات کہہ دی جائے۔

اصل یہ ہے کہ غسل کے سلسلے میں عملی روایات ہیں، اکثر احادیث میں غسل دینے کے واقعات کا ذکر ہے اور صرف عمل سے وجوب اور فرض کا ثبوت نہیں ہوتا، اس لیے کچھ حضرات نے سنت کا لفظ اختیار کیا، ہاں حدیث باب سے وجوب کا استنباط ہوسکتا ہے کہ اس میں "اغسلنها" کا لفظ ہے جو امر پر مشتمل ہے، احناف نے اس سے وجوب پر استدلال کیا بھی ہے، لیکن اس لفظ میں جہاں یہ ظاہر ہے کہ حکم اور امر ہے وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ حضور ﷺ کا مقصود امر نہ ہو بلکہ امر کی

تعبیر سے غسل کی کیفیت وصفت کو بیان کرنا ہو۔اسی لیے دوسرے لوگوں نے اس سے وجوب پر استدلال نہیں کیا۔وجوب پر صحیحین کی حضرت ابن عباس کی راحلۃ والے قصے کی حدیث سے بھی استدلال ہوسکتا ہے جس میں آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا:"اغسلوہ بالماء والسدر" اس میں بھی امر کا صیغہ ہے۔مستدرک میں حاکم نے حضرت آدم کے غسل کا واقعہ روایت کیا ہے،ان کو فرشتوں نے غسل دیا اور تکفین وغیرہ کی،بعد میں فرشتوں نے یہ کہا:"ھذہ سنة ولد آدم من بعدہ"۔تاہم وجوب کی سب سے مضبوط دلیل امت کا اجماع ہے جس کا بیان اوپر ہوا۔

غسل میت کے وجوب کی وجہ

میت کو غسل دینے کی وجہ کے بارے میں علماء کے پانچ قول ہیں،ایک یہ کہ یہ غسل تعبدی امر ہے،یعنی اس کی کوئی وجہ نہیں،میت کو ایسی کوئی چیز پیش نہیں آئی ہے جو موجب غسل ہو،بے سبب ہی اسے غسل دینے کا حکم ہے۔حافظ ابن حجر نے اسے جمہور کی طرف منسوب کیا ہے اور مالکیہ کے یہاں یہ قول مسلک کے درجے میں ہے۔دوسرا یہ کہ اس کی وجہ احتیاط ہے،یعنی موت سے قبل کے حالات پریشانی اور بے ترتیبی کے ہوتے ہیں اکثر پاکی کا خیال بھی نہیں رہتا،ایسی صورت میں جسم پر خارجی ناپاکی لگ جانے کا بھی احتمال ہے اور اندر سے بھی کچھ ناپاکی نکل کر کہیں لگ جانے کا امکان ہے؛اس لیے احتیاط کا تقاضہ ہے کہ غسل دیا جائے۔تیسرا قول یہ ہے کہ یہ غسل تنظیفی ہے یعنی صفائی کے لیے نہ کہ پاکی حاصل کرنے کے لیے اور اس کے واجب ہونے کی وجہ اللہ اور فرشتوں کی ملاقات ہے،میت سے اب فرشتے ملیں گے،جن کو صفائی اور پاکی محبوب ہے اور گندگی وناپاکی سے نفرت ہے،اس کے لیے میت کو غسل دینا واجب ہوا اور اسی لیے غسل میں بیری کے پتوں اور کافور کے استعمال کا حکم ہے اور بعد میں بھی خوشبو لگانے کا حکم ہے،جب کہ خوشبو کو پاکی میں کوئی دخل نہیں،تو یہ غسل صفائی اور نظافت کے لیے ہے نہ کہ طہارت اور پاکی کے لیے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ اس کی وجہ حدث ہے،کیوں کہ مرتے وقت اعضاء اور جوڑ ڈھیلے ہوجاتے ہیں اور اسوقت حدث پیش آنے کا احتمال ہوجاتا ہے،جیسے نیند کا حال ہے کہ استرخاء مفاصل کی وجہ سے نیند کو ناقض وضو قرار دیا گیا،کیوں کہ سونے کی وجہ سے جوڑ ڈھیلے ہوجاتے ہیں اور پھر حدث کی خبر نہیں رہتی اور رکاوٹ ختم ہوجاتی ہے،اسی طرح یہاں بھی استرخاء مفاصل ہوجاتا ہے اور مرنے کی حالت کی وجہ سے حدث کی خبر نہیں رہتی اور اس کو روکنے پر قدرت بھی نہیں رہتی،تو یہ غسل حدث کی وجہ سے ہوا!اب یہ سوال کہ حدث سے تو وضو واجب ہوتا ہے نہ کہ غسل؟تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدث سے اصلاً غسل ہی واجب ہوتا ہے،جنابت کی طرح حدث بھی موجب غسل ہی ہے!کیوں کہ دونوں حکمی نجاست ہیں،اور اعضاء اربعہ پر اکتفاء خلاف قیاس ہے،چوں کہ حدث کا پیش آنا زیادہ ہوتا ہے اگر غسل واجب کردیا جاتا تو حرج عظیم اور تکلیف مالا یطاق ہوتی،اس لیے صرف وضوء کا حکم ہوا،اب میت کے لیے یہ حرج کی بات نہیں رہی،اس لیے اصل حکم لوٹ آیا اور غسل واجب کیا گیا۔

پانچواں قول یہ ہے کہ غسل کا سبب نجاست ہے، میت موت کے پیش آنے پر ناپاک ہو جاتا ہے اس لیے اس کو غسل دے کر پاک کرنا واجب ہوا، یہ قول قیاس کے زیادہ قریب ہے، کیوں کہ دیگر حیوانات کی طرح انسان بھی ایک دم مسفوح یعنی بہنے والا خون رکھنے والا حیوان ہے اور سب کی طرح موت کی وجہ سے خون اس کے جسم میں بھی پیوست ہو جاتا ہے جس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ وہ بھی ناپاک ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ اگر انسان پانی میں مرجائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے، مگر ایمان کی وجہ سے اسے یہ کرامت حاصل ہوگی کہ وہ غسل سے پاک ہو جائے جب کہ دوسرے دموی حیوانات غسل سے پاک نہیں ہوتے۔ احناف کے یہاں آخری دونوں قول پائے جاتے ہیں۔

غسل کے پانی کی کیفیت جہاں تک غسل کے صحیح ہونے کی بات ہے تو دیگر غسلوں کی طرح پاک اور مطہر پانی شرط ہے، البتہ اس غسل میں نظافت کی بابت کچھ زیادہ خیال رکھا گیا ہے، اس لیے احناف کے یہاں مستحب یہ ہے کہ غسل کے پانی کو اشنان نامی گھاس اور بیری کے پتے ڈال کر گرم کیا جائے اور جوش دیا جائے، پھر اس پانی سے غسل دیا جائے، امام بخاری نے ترجمہ میں بیری کی قید بڑھائی ہے، حدیث باب میں بھی بیری کے پتوں کا ذکر ہے، اور اشنان گھاس اس مقصد میں مزید معاون ہے اس لیے اسے بھی ملالیں تو بہتر ہے۔ شافعیہ گرم پانی کے استعمال کو منع کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ گرم پانی سے جسم کو نقصان پہنچتا ہے اور اس کی وجہ سے جسم نرم ہو جاتا ہے اور اندر کی غلاظت نکلنے لگتی ہے، لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیوں کہ یہ چیز تو مطلوب ہے تا کہ صفائی اور نظافت زیادہ سے زیادہ حاصل ہو، ورنہ اگر یہ غلاظت باہر نہ آئی اور یوں ہی غسل ہو گیا تو بعد میں نکلنے کا اندیشہ ہے خاص طور پر جب جنازہ اٹھا کر لے جاتے ہیں اور لے جانے میں جلدی کرتے ہیں اور جنازے کو حرکت ہوتی ہے۔ پھر بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اول مرتبہ خالص پانی سے غسل دیا جائے، دوسری بار بیری کے پتوں سے اور تیسری بار کافور سے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ تینوں بار بیری کا استعمال ہو، الغرض اس میں کوئی تحدید منصوص نہیں ہے سب کی گنجائش ہے، لیکن جب صفائی ہی اصل مقصد ہے تو اول بار ہی پانی میں بیری کے پتے پکالینا اور ہر بار اسی سے غسل دینا اس مقصد میں زیادہ معین ہے۔

ترجمہ میں وضو کا ذکر امام بخاری نے ترجمہ میں وضوء کا ذکر بھی کیا ہے مگر اس کے لیے کوئی حدیث نہیں لائے، اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں ان میں راجح جواب یہ ہے کہ ترجمہ میں وضوء کا ذکر بڑھا کر بخاری نے اس حدیث کے دوسرے طریق کی طرف اشارہ کیا ہے جو آگے آرہی ہے اس حدیث میں یہ الفاظ ہیں: "ابدأن بميامنها و مواضع الوضوء منها" یہاں وضوء کا ذکر ہے اور یہ امام بخاری کا طریقہ بھی ہے۔ ایک جواب یہ ہے کہ حدیث میں غسل کا ذکر ہے اور جنابت کے غسل کی طرح اس غسل کا بھی مسنون طریقہ یہی ہے کہ پہلے وضوء ہو، تو غسل کے ضمن میں وضوء بھی آجائے گا اور وضوء کا ذکر بھی غسل کے ذکر سے حاصل ہو جائے گا۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ وضوء کا اضافہ یہ بتانے کے لیے ہے کہ جن حدیثوں میں وضوء کا ذکر ہے ان میں مراد یہ ہے کہ وضوء

سے غسل کی ابتدا ہونی چاہیے یہ نہیں کہ وضوء پر اکتفا بھی کرلیا جائے۔ کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ امام بخاری اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ میت کے لیے وضوء کا ذکر الگ سے مستقل نہیں آیا ہے بلکہ غسل کی ابتداء کے طور پر آیا ہے؛ یہ اخیر کے دونوں جواب کمزور ہیں اور پہلے دونوں جواب عمدہ ہیں۔

یہاں بعض حضرات نے بہت عجیب بات کہی کہ "وضوئه" میں ضمیر میت کی طرف نہیں لوٹ رہی ہے، بلکہ غسل دینے والے کی طرف لوٹ رہی ہے اور اس کا مقصد غسل دینے والے کا حکم بتانا ہے کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر کیا اثر پڑے گا؟ اس پر غسل دینے کی وجہ سے وضوء کرنا لازم ہو جائے گا یا نہیں؟ تو ابن عمر کی حدیث لاکر اس کا حکم بتادیا کہ وضوء واجب نہیں ہوگا، اس میں ہے کہ انہوں نے میت کو خوشبو لگائی، اٹھایا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی اور وضوء نہیں کیا ،اس طرح وضوء کا ذکر روایت میں آنا بھی پایا گیا اور ابن عمر کے اثر کی باب سے مطابقت ہوگئی۔ علامہ ابن حجر نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ غاسل کا ذکر نہیں ہے لہذا میت کا لفظ ہوتے ہوئے اسے چھوڑ کر غاسل کی طرف ضمیر لوٹانا بعید ہے، پھر ابن حجر نے اس قول کی تصحیح کی یہ صورت ذکر کی کہ ترجمہ کی عبارت یہ مانی جائے "باب غسل الحي الميت ووضوئه بالماء والسدر" اب "حي" مرجع بن سکتا ہے۔ اس پر علامہ عینی نے سخت رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ درست نہیں کیوں کہ اس میں بھی قریب کے مرجع کو ترک کرکے دور کے مرجع کو اختیار کرنا لازم آرہا ہے، کیوں کہ قریب میں " الميت " ہے۔

حضرت الاستاذ کا ارشاد

ابن حجر کی اس تصحیح پر حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے بہت تفصیل سے اور اصولی انداز کا رد کیا ہے، حضرت فرماتے ہیں عطف کا قاعدہ یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حکم میں نفیاً و اثباتاً موافقت ہونی چاہیے، یعنی اگر معطوف علیہ پر حکم اثبات میں ہے تو معطوف پر بھی ایسا ہی ہونا چاہیے اور اگر معطوف علیہ میں نفی کا حکم ہے تو معطوف میں بھی نفی ہی کا حکم ہونا چاہیے، ابن حجر کی بیان کردہ تصحیح میں اس ضابطے کے خلاف ہو رہا ہے کیوں اس صورت میں معطوف علیہ غسل کا حکم تو اثبات میں ہوگا یعنی "باب غسل الميت" کا جواب ہوگا کہ یہ واجب ہے اور " ووضوئه "کا جواب ہوگا واجب نہیں ہے، اور اس قسم کا اختلاف اصول فقہ کے خلاف ہے اور مذموم ہے۔ دوسری خرابی یہ ہوگی "بالماء والسدر" کی قید کا تعلق جس طرح غسل سے ہے عطف کے تقاضہ کی وجہ سے وضوء سے بھی ہوگا، تو اب مطلب یہ ہوگا "بیری اور پانی سے وضوء کا بیان" اور جواب نفی میں آئے گا کہ غاسل پر پانی اور بیری کے پتوں سے وضوء واجب نہیں اور معلوم ہے کہ جب نفی مقید کی ہوتی ہے تو وہ نفی صرف قید پر واقع ہوتی ہے اصل عمل پر نہیں، اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے لکڑی سے نہیں مارا تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے اصل عمل تو ہوا ہے مگر لکڑی سے نہیں ہوا، تو یہاں یہ ہوگا کہ غاسل کو غسل دینے کی وجہ سے وضوء تو ہر حال میں کرنا ہے ہاں بیری کے پتوں سے نہیں کرنا ہے؛ ظاہر ہے کہ یہ خلاف مقصود ہے۔

تشریح تعلیقات

اثر ابن عمر: اس اثر میں تین باتیں ہیں حضرت عبد اللہ بن عمر نے حضرت سعید بن زید کے صاحبزادے عبد الرحمٰن کی تحنیط کی یعنی خوشبو لگائی، اٹھایا اور نماز جنازہ پڑھی، اس میں غسل دینے کا بیان نہیں ہے؛ اس لیے باب سے مطابقت کا مسئلہ پیدا ہو رہا ہے، علامہ ابن حجر نے اس کی دو توجیہیں کی ہیں، ایک یہ کہ اس سے امام بخاری اپنا یہ رجحان ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ مرنے سے میت ناپاک نہیں ہوتی اور وہ اس طرح کہ اگر وہ ناپاک ہو جاتی تو پانی سے دھونے پر پاک نہ ہوتی اور ناپاک ہی رہتی، جیسا کہ دیگر حیوانات کا حکم ہے اور اگر وہ ناپاک ہی رہتی تو حضرت ابن عمر نہ اس کی تحنیط کرتے اور نہ چھوتے اور اگر چھوتے تو ہاتھ دھوتے، مگر ظاہر ہے کہ یہ بہت دور کی کوڑی ہے اور بعید بات ہے پہلے یہ کہا جائے کہ بخاری کا مسلک ہے کہ میت ناپاک نہیں ہوتی، پھر اسے اس طرح ثابت کریں کہ اگر ناپاک ہوتی تو پھر غسل سے پاک نہ ہوتی، جیسے دوسرے حیوانات کا حال ہے اور وہ ناپاک ہوتی تو ابن عمر ہاتھ نہ لگاتے، یہ باتیں دور از کار ہیں، اس کے لیے اسی ایک روایت کی خاص کیا ضرورت ہے، اس طرح تو میت کو اٹھانے اور خوشبو لگانے کے مضامین کی بے شمار روایتوں سے استدلال ہو سکتا ہے، بلکہ اس مضمون کی روایات تو خود حضور ﷺ کے عمل کی بھی مل جائیں گی آپ ﷺ نے بھی کئی لوگوں کی تجہیز و تکفین کی ہے۔

پھر اس میں تو اختلاف ہے کہ موت سے میت ناپاک ہوگی یا نہیں؟ لیکن اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ غسل سے پاک ہو جائے گی، ایسی متفق علیہ بات کو بخاری ایسے مجمل انداز میں بیان کریں سمجھ میں نہیں آتا، ایسی باریک توجیہ تو کسی اہم اختلافی مسئلہ میں ہوتی ہے، اسی لیے علامہ عینی نے اس پر سخت رد کیا اور یہ فرمایا کہ اس اثر کی باب سے یہ بیان کردہ مطابقت ہرگز نہیں ہے؛ بلکہ اس کی مناسبت ان دو طریقوں سے ہے ایک یہ کہ تحنیط غسل ہی کا تتمہ ہے عام طور پر جو غسل دیتا ہے وہی تحنیط وغیرہ امور انجام دیتا ہے، تحنیط غسل کو مستلزم ہے لہٰذا تحنیط کا ذکر گویا غسل کے ذکر کی طرح ہے تو عبارت کی تقدیر یہ ہوگی "غسله وحنطه" اس طرح غسل میت سے مطابقت ہوگئی، دوسری وجہ مناسبت "لم يتوضا" میں ہے؛ کیوں کہ ترجمہ میں "ووضوئه" میں ضمیر میت کی طرف ہے یعنی ترجمہ یہ ہے کہ "میت کے وضوء کا بیان" تو میت کو وضوء کرایا جائے گا، غاسل پر وضوء نہیں، جیسا کہ "ولم يتوضا" سے ثابت ہوا تو یہ بھی مطابقت ہوئی، عینی کی یہ دوسری بات بھی مضبوط ہے مگر باریک ہے غور سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

علامہ ابن حجر نے دوسری توجیہ یہ کی ہے کہ اس اثر میں "ولم يتوضا" ہے، جس سے بخاری ابوداؤد کی اس حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جس میں غسل دینے والے کو وضوء اور غسل کا حکم ہے حدیث یہ ہے: "عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: من غسل الميت فليغتسل ومن حمله فليتوضا" اس کی سند میں عمرو بن عمیر مجہول ہے، امام بخاری نے یہاں اسی ضعف کی طرف اشارہ فرمایا اور اسی لیے اس اثر کو لائے۔ علامہ عینی نے ابن حجر کی اس بات پر رد کیا، علامہ سوال کرتے ہیں کہ یہاں کون سا لفظ ہے جس سے اس کی تضعیف کی طرف اشارہ ہوتا

ہے؟ اور وہ کون سی دلالت ہے جس سے یہ سمجھا جارہا ہے؟ پھر فرمایا کہ جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو اس کو روایت کرنے کے بعد ابوداؤد نے سکوت اختیار کیا ہے، جو ان کے نزدیک عدم ضعف کی دلیل ہے، اور ترمذی نے بھی اس حدیث کو دوسری سند سے ذکر کرنے کے بعد حسن کہا ہے، بلکہ ابوداؤد کے ایک دوسرے طرزِ عمل سے بھی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ اس حدیث کو ضعیف نہیں سمجھتے وہ یہ کہ انہوں نے اس حدیث کی سند پر کلام کرنے کی بجائے اسے منسوخ کہا ہے، جو دلیل ہے اس بات کی کہ سنداً حدیث قابلِ استدلال ہے۔

بقیہ آثار و تعلیقات کی تشریح ترجمہ میں کل چار تعلیقات تھیں ایک کا بیان گذر چکا، اب تین باقی ہیں، ان میں سے پہلی تعلیق حضرت ابن عباس کا اثر ہے، آپ نے فرمایا کہ مسلمان نہ زندہ ناپاک ہوتا ہے اور نہ مرنے کے بعد، اس کو سعید بن منصور نے بسندِ صحیح موصولاً بیان کیا ہے۔ دوسری تعلیق حضرت سعد کی ہے آپ نے فرمایا کہ اگر مردہ ناپاک ہوتا تو میں اسے نہیں چھوتا، بخاری کے بعض نسخوں میں یا کے ساتھ سعید ہے، مگر سعد ہی صحیح ہے، اسے ابن ابی شیبہ نے موصولاً بیان کیا ہے پوری روایت اس طرح ہے: "عن عائشة بنت سعد قالت: أوذن سعد بجنازة سعيد بن زيد وهو بالعقيق فجاء ه فغسله و كفنه و حنطه، ثم أتى داره فاغتسل ثم قال: لم أغتسل من غسله ولو كان نجسًا ما مسسته ولكني اغتسلت من الحر" تو قول حضرت سعد ابن ابی وقاص کا ہے البتہ وہ جنازہ حضرت سعید بن زید کا تھا۔ تیسری تعلیق مرفوع روایت ہے کہ مؤمن ناپاک نہیں ہوتا، یہ روات موصولاً "باب الجنب يمشي في السوق" میں گذر چکی ہے۔

ان تینوں روایات میں یہ بتایا گیا کہ مؤمن مرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، ہم نے اس پر تفصیلی کلام اوپر کیا جہاں یہ بیان آیا تھا کہ میت کو غسل دینے کی وجہ کیا ہے؟ وہاں یہ بات آئی تھی کہ احناف کے یہاں ایک قول یہ بھی ہے کہ مرنے سے انسان ناپاک ہوجاتا ہے، البتہ اس کی تکریم یہ ہے کہ وہ غسل دینے سے پاک ہوجاتا ہے، احناف کے یہاں جیسا کہ وہاں بتایا گیا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ مؤمن مرنے سے ناپاک نہیں ہوتا اور غسل کی وجہ حدث ہے، تاہم اگر یہ قول بھی مدنظر رکھا جائے تو بھی ان روایات کا یہ مطلب لیا جاسکتا ہے کہ ان میں "ناپاک نہیں ہوتا" سے یہ مراد ہے کہ کافروں کی طرح اور دیگر حیوانات کی طرح ناپاک نہیں ہوتا کہ پھر غسل سے پاک نہ ہوسکے، بلکہ مؤمن غسل سے پاک ہوجاتا ہے۔

میت کو غسل دینے والے پر کیا اثر ہوگا؟ یہاں یہ بحث بھی ہے کہ غسل دینے والے پر غسل دینے کا کیا اثر پڑے گا؟ اس پر وضوء یا غسل آئے گا یا نہیں، حضرت علی اور ابوہریرہ کا قول ہے کہ غسل آئے گا، حضرت ابوہریرہ سے اس مضمون کی روایت بھی مروی ہے جسے ابوداؤد اور ترمذی نے تخریج کیا ہے اوپر اس کا ذکر آچکا، اسی طرح حضرت علی نے جب خواجہ ابوطالب کو غسل دیا تھا تو حضور ﷺ نے ان کو غسل کرنے کو فرمایا تھا، سعید ابن المسیب ابن سیرین اور زہری سے بھی یہی منقول ہے، امام مالک سے بھی یہ ایک روایت

ہے، جب کہ جمہور صحابہ اور ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب نہیں ہوتا، دلیل حضرت اسماء بنت عمیس کی یہ حدیث ہے: ''**عن أسماء بنت عميس أنها غسلت أبا بكر الصديق بعد موته فلما فرغت من غسله سألت من حضر من المهاجرين والأنصار هل عليها غسل؟ قالوا: لا**'' اس میں صحابہ نے اجتماعی طور پر غسل کے وجوب کی نفی کی۔ ترجمۃ الباب کی یہ روایات بھی یہی بتاتی ہیں کہ غسل دینے والے پر غسل واجب نہیں ہوگا، حضرت سعد کی تفصیلی روایت میں تو تصریح ہے؛ کیوں کہ آپ نے باقاعدہ وضاحت کی کہ میں نے غسل گرمی کی وجہ سے کیا ہے، نہ کہ سعید بن زید کو نہلانے کی وجہ سے۔ ابوداؤد اور ترمذی کی ابو ہریرہ والی روایت کو بعض علماء نے منسوخ کہا ہے، بعض نے ضعیف اور بعض نے اسے استحباب پر محمول کیا ہے۔

تشریح حدیث حضرت ام عطیہ انصاریؓ کی یہ روایت غسل میت کے باب میں سب سے اہم روایت ہے، دوسرے طرق سے اور دوسرے مقامات پر اس میں کچھ مزید تفصیل بھی ہے، غسل میت کے طریقے اور اس کے احکام کے بارے میں اسے مرجع کی حیثیت حاصل ہے اور تمام ائمہ اس باب میں اسی کو اصل قرار دیتے ہیں، یہاں یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی کی وفات ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم غسل دینے والی عورتوں کے پاس تشریف لائے اور یہ فرمایا کہ تین بار یا پانچ بار یا اگر تمہاری رائے ہو تو اس سے بھی زائد بار پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو، اور آخری بار کافور سے غسل دو، اور فارغ ہوکر مجھے اطلاع دو، چنانچہ عورتوں نے ان کے مطابق غسل دیا اور فراغت پر حضور کو اطلاع دی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ازار ان عورتوں کو دیا اور یہ فرمایا کہ اسے ان کے جسم سے ملا کر یعنی کفن کے نیچے کردو۔

حدیث میں مذکورہ بیٹی سے کونسی بیٹی مراد ہے؟ اکثر علماء کی رائے یہ ہے اور مشہور بھی یہی ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بڑی صاحبزادی زینب ہیں جو ابوالعاص سے منسوب تھیں، ان کی وفات سن آٹھ ہجری میں ہوئی۔ اس روایت میں بیٹی کے نام کی تصریح نہیں ہے بخاری میں دیگر کسی مقام پر بھی یہ صراحت نہیں ہے، ام عطیہ سے جن کا نام نسيبة (مکبر اً و مصغر اً دونوں طرح) ہے اس حدیث کو بہت سے راویوں نے نقل کیا ہے، سیرین کے بیٹے محمد اور بیٹی حفصہ نے بھی نقل کیا ہے اور ان کے طریق میں بھی نام کی صراحت نہیں ملتی؛ مگر مسلم نے ''**عاصم الأحول عن حفصة**'' کے طریق سے زینب کے نام کی صراحت کی ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس طریق کے علاوہ میں نے کسی بھی طریق میں یہ تصریح نہیں دیکھی، حافظ کے طرز کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ اسے قابل غور سمجھ رہے ہیں، مگر چوں کہ سند پر کلام کی گنجائش نہیں ہے اس لیے کچھ صاف کہنے سے گریز کررہے ہیں، کیوں کہ عاصم احول بھی امام ہیں اور حفصہ کو بعض چیزوں میں اپنے بھائی محمد بن سیرینؒ سے بھی زیادہ حافظ قرار دیا گیا ہے۔

علامہ داؤدی نے بالجزم یہ کہا ہے کہ صاحبزادی ام کلثوم ہیں جو حضرت عثمان کے نکاح میں تھیں، اس پر حافظ منذری نے یہ تعقب کیا کہ ام کلثوم کی وفات سن دو ہجری میں غزوۂ بدر کے موقعہ پر ہوئی اور ان کی وفات پر حضور

ﷺ موجود نہیں تھے، علامہ نووی نے بھی اسے بعض اہل سیر کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن اس میں ان حضرات سے سہو ہو گیا، اس لیے حافظ ابن حجر نے اس کا تعقب کیا اور فرمایا کہ غزوۂ بدر کے موقعہ پر جن کا انتقال ہوا وہ باتفاق اہل سیر رقیہ ہیں، ام کلثوم کی وفات آٹھ ہجری ہی میں ہوئی ہے، ابن ماجہ میں حضرت ام کلثوم کے نام کی صراحت ہے: "دخل علینا ونحن نغسل أم كلثوم"۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں حضرت زینب ہی مراد ہیں، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، اور عام اہل سیر وعلماء تاریخ بھی اسی کو بیان کرتے ہیں، جہاں تک داؤدی کے دعوی کے بات ہے تو خود حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ انہوں نے صرف دعوی کیا ہے کوئی حوالہ نہیں دیا، اس لیے وہ تو قابل اشکال نہیں، ابن ماجہ کی روایت کو اگر قابل استدلال مانا بھی جائے تو بھی وہ جمہور کے خلاف نہیں؛ کیوں کہ حضرت ام عطیہ مدینہ منورہ میں مشہور غسالہ تھیں، غسل دینا ان کا کام تھا؛ اس لیے اس میں تضاد نہیں ہے کہ وہ ام کلثوم کے غسل میں بھی تھیں اور حضرت زینب کے غسل میں بھی، لہذا یہاں زینب نہ ماننا بلاوجہ مسلم کی صحیح روایت کو چھوڑنا ہے اور جمہور کی رائے کے بھی خلاف ہے اور اہل سیر وتاریخ کی تصریحات کے بھی خلاف؛ بس راجح یہی ہے کہ مذکورہ حدیث میں زینب ہی مراد ہیں۔

حدیث سے متعلق مزید باتیں

☆ علامہ ابن حجر نے ان عورتوں کے نام جو حضرت ام عطیہ کے ساتھ غسل دینے میں شریک تھیں یہ بتائے ہیں: اسماء بنت عمیس، صفیہ بنت عبد المطلب، لیلی بنت قانف۔

☆ حدیث میں آخری بار کافور سے نہلانے کا ذکر ہے، کافور میت کے لیے کثیر الفوائد ہے؛ جسم کو ٹھنڈا کرتا ہے، جسم سے نکلنے والے فضلات کو روکتا ہے، جسم کو جلدی خراب ہونے سے بچاتا ہے اور قبر میں کیڑے مکوڑوں کو دور رکھتا ہے۔

☆ حدیث میں "حقو" کا لفظ آیا ہے، علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ "حقو" جسم کے اس حصے کو کہتے ہیں جہاں ازار اور تہبند باندھا جاتا ہے، یہاں مجازاً ازار مراد ہے۔ علامہ عینی ابن حجر کی اس تحقیق سے اتفاق نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ "حقو" مشترک لفظ ہے جس کے کئی معنی ہیں ان میں سے ازار اور وہ حصہ جہاں ازار باندھا جاتا ہے یہ دو بھی ہیں؛ تو "حقو" یہاں ازار کے معنی میں حقیقت ہے مجاز نہیں؛ غرض اس موقعہ پر حضور ﷺ نے اپنا ازار حضرت زینب کے جسم سے لگا کر رکھنے کے لیے عنایت فرمایا اور اس میں یہ اہتمام بھی فرمایا کہ عورتوں کو پہلے سے نکال کر نہیں دیا؛ بلکہ ان کے غسل سے فارغ ہونے کا انتظار کیا تا کہ وہ جب حضرت زینب کے جسم کو لگے تو حضور کے جسم سے اس کے الگ ہونے کو زیادہ وقت نہ گذرا ہو، یہ درمیانی فاصلہ کم سے کم ہو، علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ تبرک بآثار الصالحین کی دلیل ہے، آثار صالحین سے تبرک کا انکار کرنے والے اور ابن تیمیہ کی آنکھ بند کر کے تقلید کرنے والے اس پر غور فرمائیں۔

[۹] باب مایُسْتَحَبُّ أَنْ يُغْسَلَ وِتْرًا

(۱۲۵۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رضي الله عنها قَالَتْ دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ وَنَحْنُ نَغْسِلُ ابْنَتَهُ فَقَالَ: اغْسِلْنَهَا ثَلاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الآخِرَةِ كَافُورًا، فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ، فَأَلْقَى إِلَيْنَا حِقْوَهُ فَقَالَ: أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ، فَقَالَ أَيُّوبُ: وَحَدَّثَتْنِي حَفْصَةُ بِمِثْلِ حَدِيثِ مُحَمَّدٍ، وَكَانَ فِي حَدِيثِ حَفْصَةَ اغْسِلْنَهَا وِتْرًا، وَكَانَ فِيهِ: ثَلاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ سَبْعًا، وَكَانَ فِيهِ أَنَّهُ قَالَ: ابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنْهَا، وَكَانَ فِيهِ: أَنَّ أُمَّ عَطِيَّةَ قَالَتْ: وَمَشَطْنَاهَا ثَلاثَةَ قُرُونٍ. (گذشتہ:۱۶۷،۱۲۵۳)

ترجمہ [باب] میت کو طاق بار غسل دینا مستحب ہے۔ حضرت ام عطیہ نے بیان کیا کہ جب ہم حضور ﷺ کی صاحبزادی کو غسل دے رہے تھے اس وقت رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے اور فرمایا: اس کو تین بار یا پانچ بار یا اس سے زیادہ بار پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو، آخری بار میں کافور استعمال کرو، جب فارغ ہوجاؤ تو مجھے خبر کرو، سو جب ہم فارغ ہوئیں تو ہم نے آپ کو اطلاع دی، تو آپ نے اپنا تہہ بند ہمیں دیا اور فرمایا کہ اسے اس کے جسم کے اندر کا لباس بنادو۔ ایوب نے کہا کہ مجھ سے یہ حدیث محمدؒ کی طرح حفصہ نے بھی بیان کی، حفصہ کی حدیث میں یہ بھی تھا کہ آپ نے فرمایا اسے طاق مرتبہ نہلاؤ، اسی طرح اس میں یہ بھی تھا کہ تین بار یا پانچ بار یا سات بار، نیز اس میں یہ بھی تھا کہ آپ نے فرمایا: اس کے داہنی طرف سے اور وضوء کے اعضاء سے شروع کرو، اسی طرح اس میں یہ بھی تھا کہ ام عطیہ نے کہا کہ اور ہم نے ان کو کنگھی کرکے تین چوٹیاں بنائیں۔

مقصدِ ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ میت کو غسل دینے میں طاق عدد کا لحاظ مستحب ہے، اس میں جمہور کا اتفاق ہے کہ میت کو ایک بار غسل دینا واجب ہے اور تین بار مستحب ہے، پھر اگر تین بار کے بعد بھی غسال کو یہ محسوس ہو کہ اب بھی ضرورت ہے تو پانچ بار اور سات بار بھی پانی ڈال سکتا ہے، مگر طاق عدد کی رعایت رہنی چاہیے، احادیث میں وتر کی تصریح ہے اور اس میں ایک حکمت تو یہ ہے کہ طاق عدد توحید کی طرف اشارہ ہے، دوسرے یہ کہ اللہ تعالی کو طاق عدد ہی پسند ہے۔ بلاضرورت تین سے زیادہ بار پانی نہ ڈالے کہ پانی کا ضائع کرنا بھی ہے اور بار بار پانی ڈالنے اور رگڑنے سے میت کے جسم کی حالت بھی خراب ہوتی ہے۔ پھر اگر سات بار سے زیادہ بھی ضرورت ہو تو ہمارے یہاں تو اس بارے میں کوئی صراحت نہیں ملی؛ البتہ امام احمد نے اس سے منع کیا ہے، حفصہ کی اس حدیث کی بناپر جس کا ذکر بخاری اسی حدیث کے بعد کررہے ہیں، اس میں سات کے عدد کی تصریح ہے۔

پھر اگر غسل کے بعد میت کے جسم سے کوئی ناپاکی نکل آئے تو حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ غسل کا اعادہ نہیں ہوگا، بس اس جگہ کو دھولیا جائے، شافعیہ کے یہاں بھی یہی قول راجح ہے، حنابلہ کے یہاں اگر ایسا ہوا تو غسل کا اعادہ ضروری ہوگا اور سات بار تک اس اعادہ کی گنجائش ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ نجاست اس وقت نکلی ہو جب میت غسل کے مقام پر ہو اور اگر وہاں سے ہٹانے کے بعد یا کفن پہنانے کے بعد یہ چیز پیش آئے تو بالاجماع غسل نہیں لوٹایا جائے گا۔

قولہ مایستحب ما یستحب میں ما مصدریہ بھی ہوسکتا ہے اور موصولہ بھی، علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ موصولہ مراد لینا زیادہ بہتر ہے اور "مــا" کی بجائے "مــن" ہونا چاہیے تھا جو کہ ذوی العقول کے لیے ہے؛ کیوں کہ ترجمہ کا مطلب یہ ہے کہ "اس شخص کا بیان جو اس بات کو مستحب سمجھتا ہے کہ میت کو طاق مرتبہ غسل دیا جائے"۔ علامہ عینی نے اس پر کلام کیا اور فرمایا کہ یہاں صرف پہلی وجہ جائز ہے یعنی یہ کہ "ما" مصدریہ ہے، موصولہ نہیں اور باب کی مراد یہ ہے کہ "میت کو طاق بار غسل دینے کے مستحب ہونے کا بیان" ابواب کا سیاق علامہ عینی کی تائید کررہا ہے۔

تشریح حدیث ام عطیہ کی یہ حدیث گذشتہ باب میں بھی گذری ام عطیہ سے اس حدیث کو سیرین کے بیٹے اور مشہور امام محمد بن سیرین نے بھی سنا ہے اور سیرین کی بیٹی یعنی محمد بن سیرین کی بہن حفصہ نے بھی سنا ہے، ایوب سختیانی نے دونوں سے یہ حدیث لی ہے، محمد کے طریق سے گذشتہ باب میں بھی آئی، یہاں بھی محمد ہی کے طریق سے ہے اور وہی مضمون ہے، مگر حفصہ والی روایت میں چار باتوں کا اضافہ ہے، امام بخاری نے یہاں وہ چار باتیں ذکر کی ہیں، سنداس روایت کی بھی وہی ہے جو محمد کی روایت کی ہے، ان میں سے پہلی بات یہ ہے کہ حفصہ کی روایت میں وتر کے لفظ کی تصریح ہے جو محمد کی روایت میں نہیں ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں وتر کے لفظ کی تصریح نہ تھی اس لیے وہ باب کے مطابق نہیں تھی، حفصہ کی روایت کے ذکر کے بعد یہ باب کے مطابق ہوئی۔ حافظ عینی نے اس پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ محمد کی روایت بھی باب کے مطابق ہے اس لیے کہ مطابقت کے لیے یہ ضروری ہے کہ مضمون ایک ہو، یہ ضروری نہیں ہے کہ لفظ بھی وہی ہو اور پہلی حدیث میں "ثلاثا أو خمسا" کے الفاظ ہیں جن کا مفہوم طاق عدد ہی ہے۔ حفصہ کی روایت میں دوسرا اضافہ سات کے عدد کا ہے، لہذا ضرورت پڑنے پر سات بار بھی غسل دے سکتے ہیں۔ تیسرا اضافہ یہ ہے کہ داہنی طرف سے اور وضوء کے اعضاء سے شروع کریں۔

اس موقعہ پر بعض شارحین نے احناف کی طرف یہ نسبت کی کہ وہ وضوء کے قائل نہیں ہیں؛ مگر یہ نسبت غلط ہے، احناف کے یہاں میت کو غسل دینے میں وضوء کرانا سنت ہے، ہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ وضوء کلی اور ناک میں پانی پہنچائے بغیر کرانا ہے؛ کیوں کہ یہ دونوں کام دشوار ہیں اور پانی کے اندر چلے جانے کا اندیشہ ہے، چناں چہ بھیگا ہوا کپڑا منھ میں اور ناک میں پھیرا جاسکتا ہے۔ بہت سے شارحین اس امر میں مستعد نظر آتے ہیں کہ اولاً امام ابوحنیفہ کی طرف کسی قول کی

غلط نسبت کرتے ہیں اور پھر اس کا حدیث کے خلاف ہونا ظاہر کر کے، مخالفتِ حدیث کا طعنہ دیتے ہیں؛ حالاں کہ امام صاحب کا وہ قول نہیں ہوتا، بلکہ امام صاحب کا وہی قول ہوتا ہے جو حدیث میں آیا، یہ موقعہ بھی اس کی ایک مثال ہے۔

حفصہ کی حدیث میں چوتھا اضافہ کنگھی کرنے کا ہے، احناف کے یہاں کنگھی سمیت ایسا کام جس کا تعلق زینت اور سنوارنے سے ہے جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ چیز زندگی کے مناسب ہے، موت کی حالت اس کے مناسب نہیں ہے، احناف کے دلائل اور اس مسئلے پر تفصیلی کلام آگے "**باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون**" میں آ رہا ہے۔

[۱۰] باب يُبْدَأُ بِمَيَامِنِ الْمَيِّتِ

(۱۲۵۵) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي غُسْلِ ابْنَتِهِ: ابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنْهَا. (گذشتہ: ۱۶۷، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴)

ترجمہ [باب] میت کے داہنے حصوں سے غسل شروع کیا جائے۔ حضرت ام عطیہؓ نے بیان کیا کہ حضور ﷺ نے اپنی بیٹی کے غسل کے موقعہ پر فرمایا: اس کے داہنے حصوں سے اور اعضاء وضوء سے شروع کرو۔

مقصدِ ترجمہ اس باب میں داہنی طرف سے شروع کرنے کا بیان ہے اور اگلے باب میں اعضاء وضوء سے شروع کرنے کا، علماء فرماتے ہیں کہ میت کو غسل دینے میں داہنی طرف کو اور اعضاء وضوء کو مقدم کرنا مستحب ہے، اس لیے کہ داہنی جانب کو بائیں جانب پر اور اعضاء وضوء کو دیگر اعضاء پر فضیلت حاصل ہے، احادیث میں ہے کہ اعضاء وضوء قیامت کے دن نور سے چمکدار اور روشن ہوں گے؛ لہٰذا اس موقع پر جب کہ انسان دنیا سے رخصت ہو رہا ہے ایمان کی اس نشانی کی تجدید بہت مناسب ہے۔ لیکن یہ دو چیزیں ہیں اور دونوں ہی کی تقدیم کا حکم ہے، اگر ایک کو مقدم کریں گے تو دوسرا موخر ہو جائے گا، اس کا حل یہ ہے کہ اگر اعضاء وضوء سے غسل کو شروع کریں اور داہنے ہاتھ کو پہلے دھوئیں تو دونوں باتوں پر عمل ہو جائے گا، کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کا تعلق دو الگ الگ موقعوں سے ہے، چنانچہ جب پہلی بار وضوء کرایا جائے تو اعضاء وضوء سے ابتدائے غسل کریں اور بعد میں چوں کہ وضوء نہیں کرانا ہے اس لیے داہنے حصے سے آغاز کریں۔ اس ترجمہ سے ابوقلابہ کا رد بھی ہو رہا ہے کیوں کہ وہ سر اور داڑھی سے غسل کی ابتداء کے قائل ہیں۔

تشریحِ حدیث یہ حدیث کئی بار گذر چکی ہے باب سابق میں بھی یہی تھی اور آئندہ بھی کئی ابواب میں مسلسل یہی حدیث آ رہی ہے، مگر ہر جگہ سند میں فرق ہے؛ امام بخاری نے اس حدیث کو مختلف اساتذہ سے بیان کیا ہے؛ اس لیے ہو سکتا ہے کہ ان اساتذہ سے یہ حدیث مختلف مسائل کے ضمن میں سنی ہو اور اسی کی مناسبت اور رعایت سے اسے مختلف ومتعدد ابواب میں ذکر کیا ہو۔

[۱۱] باب مَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنَ الْمَيِّتِ

(۱۲۵۶) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ خَالِدِ الْحَذَّاءِ، عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رضي الله عنها قَالَتْ: لَمَّا غَسَّلْنَا بِنْتَ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ لَنَا وَنَحْنُ نَغْسِلُهَا: ابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ. (گذشتہ: ۱۶۷، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵)

ترجمہ اور مقصدِ باب [باب] میت کے اعضاء وضوء کا ذکر۔ ام عطیہ نے بیان کیا کہ جب ہم نے پیغمبر ﷺ کی صاحبزادی کو نہلایا تو آپ ﷺ نے ہم سے کہا۔ جب کہ ہم اسے غسل دے رہے تھے۔: اس کے داہنے حصوں اور اعضائے وضوء سے شروع کرو۔

باب کا مقصد واضح ہے کہ میت کو غسل دینے میں اعضاء وضوء کو مقدم رکھا جائے تفصیلی گفتگو آ چکی ہے، حدیث کی تشریح بھی گذر چکی ہے۔ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس باب کا مقصد غسل میت میں وضوء کے استحباب کو بیان کرنا ہے، اور بخاری اس سے احناف پر رد کرنا چاہتے ہیں جو وضوء کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، مگر جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا کہ یہ انتساب غلط ہے احناف اس وضوء کے استحباب کے قائل ہیں، اس پر باقی گفتگو باب سابق میں آ چکی ہے۔

[۱۲] باب هَلْ تُكَفَّنُ الْمَرْأَةُ فِي إِزَارِ الرَّجُلِ

(۱۲۵۷) حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ حَمَّادٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ عَوْنٍ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، قَالَتْ: تُوُفِّيَتْ بِنْتُ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ لَنَا: اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ، فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي، فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ فَنَزَعَ مِنْ حِقْوِهِ إِزَارَهُ وَقَالَ: أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ.

(گذشتہ: ۱۶۷، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶)

ترجمہ [باب] کیا عورت کو مرد کے ازار میں کفن دیا جا سکتا ہے؟ ام عطیہ نے کہا کہ نبی ﷺ کی بیٹی کی وفات ہو گئی، تو ہم سے آپ نے فرمایا: اسے تین، یا پانچ یا اگر تمہاری رائے ہو تو اس سے بھی زیادہ بار غسل دو، پھر جب فارغ ہو جاؤ تو مجھے اطلاع دو، سو جب ہم فارغ ہو گئیں تو ہم نے آپ کو اطلاع دی، تو آپ نے اپنی کمر سے اپنا تہہ بند اتارا اور فرمایا: اسے اس کے جسم کا نیچے والا لباس بنا دو۔

مقصدِ ترجمہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ مرد کو عورت کے کپڑوں میں اور عورت کو مرد کے کپڑوں میں کفنانا جائز ہے، یہاں امام بخاری نے ترجمہ استفہام کے سیاق میں قائم کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ مسئلہ وہی ہے جو اوپر بیان ہوا، یعنی عورت کو مرد کے ازار میں کفن دینا جائز ہے؛ مگر حدیث میں کئی احتمالات کی گنجائش ہے، یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ حضور ﷺ کے ساتھ خاص ہو، یا اہل صلاح اور بزرگانِ دین کے ساتھ خاص ہو، یا محارم تک

محدود ہو، اس لیے امام بخاری نے عنوان جزم کے انداز پر نہیں رکھا، بلکہ سوالیہ طریقہ اختیار کیا، حضرت الاستاذؒ فرماتے ہیں کہ ترجمہ میں "ثوب" کی بجائے "إزار" کا لفظ دینے کی وجہ جہاں حدیث کی موافقت ہے، کہ حدیث میں "إزار" کا لفظ ہے، وہیں اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ازار چوں کہ اعضاء مستورہ سے ملا ہوا ہوتا ہے اس لیے عورت کے حق میں اس کے حکم میں اشتباہ کا امکان ہے، تو اس شبہ کو دور کرنے کے لیے ازار ہی کا لفظ دیدیا۔ حدیث کی تشریح گذر چکی ہے۔

[۱۳] باب يُجْعَلُ الْكَافُورُ فِي آخِرِهِ

(۱۲۵۸) حَدَّثَنَا حَامِدُ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنَا حَمَّادُبْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ: تُوُفِّيَتْ إِحْدَى بَنَاتِ النَّبِيِّ ﷺ فَخَرَجَ فَقَالَ: اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا أَوْ شَيْئًامِنْ كَافُورٍ، فَإِذا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي، فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ فَأَلْقَى إِلَيْنَا حِقْوَهُ فَقَالَ: أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ.

(گذشتہ: ۱۶۷، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷)

(۱۲۵۹) وَعَنْ أَيُّوبَ، عَنْ حَفْصَةَ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رضي الله عنها بِنَحْوِهِ وَقَالَتْ: إِنَّهُ قَالَ: اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمسًا أَوْ سَبْعًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ، قَالَتْ حَفْصَةُ: قَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ رضي الله عنها وَجَعَلْنَا رَأْسَهَا ثَلَاثَةَ قُرُونٍ.

(گذشتہ: ۱۶۷، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸)

مقصد ترجمہ ان دونوں حدیثوں میں جو الفاظ ہیں ان الفاظ کے ساتھ ام عطیہ کی متعدد حدیثیں گذر چکی ہیں۔ اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ خصوصی غسل ہے، میت کی اللہ اور فرشتوں سے ملاقات ہوگی، اس لیے نظافت اور خوشبو دونوں کی رعایت کی جائے، اس کے لیے غسل کے پانی میں بیری کے پتے پکانا بھی مستحب ہے اور آخر میں کافور کا استعمال بھی؛ تاکہ جہاں پاکی صفائی بہتر طریقے پر ہو وہیں خوشبو بھی ہو جائے۔ پھر کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ کافور ہر بار ڈالا جائے، کچھ کہتے ہیں صرف آخری بار اور کچھ یہ کہتے ہیں کہ پہلی بار خالص پانی سے، دوسری بار بیری کے پتوں سے اور تیسری بار کافور ملائے ہوئے پانی سے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کافور کا استعمال پانی کے ساتھ نہیں ہوگا بلکہ حنوط کے طور پر ہوگا۔ بہر حال مسئلہ میں علماء کے یہاں توسع ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کافور ملانے سے پانی مقید نہ ہوگا مطلق ہی رہے گا۔ احناف کا یہی مسلک ہے۔ شوافع کے یہاں اگر پانی میں کوئی چیز ملا دی جائے تو وہ مقید ہو جائے گا اور اس سے وضوء وغسل جائز نہیں۔ کافور کے استعمال پر بھی کلام آچکا ہے اور احادیث کی تشریح بھی آچکی

ہے۔ دوسری حدیث میں بالوں کو تین حصوں میں کرنے کا ذکر ہے اس پر کچھ کلام ہو چکا ہے اور آگے اس کے لیے بھی مستقل باب آرہا ہے۔

[۱۴] باب نَقْضِ شَعْرِ الْمَرْأَةِ.

وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ: لَابَأْسَ أَنْ يُنْقَضَ شَعْرُ الْمَيِّتِ.

(۱۲۶۰) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ أَيُّوبُ: وَسَمِعْتُ حَفْصَةَ بِنْتَ سِيرِينَ قَالَتْ: حَدَّثَتْنَا أُمُّ عَطِيَّةَ رضي الله عنها أَنَّهُنَّ جَعَلْنَ رَأْسَ بِنْتِ رَسُولِ اللهِ ﷺ ثَلَاثَةَ قُرُونٍ نَقَضْنَهُ، ثُمَّ غَسَلْنَهُ. ثُمَّ جَعَلْنَهُ ثَلَاثَةَ قُرُونٍ.

(گذشتہ: ۱۶۷، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹)

ترجمہ [باب] عورت کے بالوں کو کھولنے کا بیان۔ ابن سیرین نے فرمایا: میت کے بالوں کو کھولنے میں کوئی حرج نہیں۔ ام عطیہ نے بیان کیا کہ غسل دینے والی عورتوں نے رسول اللہ ﷺ کی بیٹی کے سر کے بالوں کو تین چوٹیوں میں تقسیم کر دیا تھا کہ پہلے انہوں نے ان کو کھولا، پھر دھویا، پھر تین چوٹیاں بنائیں۔

مقصدِ ترجمہ زندگی میں اگر چہ عورت پر بالوں کا کھولنا ضروری نہیں ہے، مگر پھر بھی عورتیں بال کھول کر ہی غسل کرتی ہیں، پھر غسل میت میں تنظیف کی اہمیت اور بھی زیادہ ہے اس لیے جمہور کے نزدیک بالوں کا کھولنا مسنون ہے، تا کہ بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچ جائے۔ ابن حجر فرماتے ہیں کہ عورت کا ذکر احتراز کے لیے نہیں ہے بلکہ اکثری حالت کے پیش نظر ہے، کہ چوٹی والے بال اکثر عورتوں ہی کے ہوتے ہیں؛ ورنہ اگر کسی مرد کے بال بھی چوٹی والے ہیں تو اس کے لیے بھی یہی حکم ہے، چنانچہ ابن سیرین کے اثر میں میت کا لفظ ہے، جو مرد اور عورت دونوں کو عام ہے۔ ابن سیرین کے اثر میں "لابأس" کا لفظ ہے، اس تعبیر کا ظاہر تو یہ ہے کہ غسل میں عورت کے بال کھولنے کی صرف گنجائش ہے، یہ عمل پسندیدہ نہیں ہے؛ جب کہ جمہور کے نزدیک یہ مسنون ہے، اس لیے حضرت الاستاذؒ فرماتے ہیں کہ یہ تعبیر دراصل اس قول کے مقابلہ میں ہے جس میں بال کھولنے کی ممانعت ہے، چنانچہ بعض حضرات کا مسلک یہ ہے کہ میت کے بالوں کو نہیں کھولا جائے گا؛ کیوں کہ اس سے بالوں کے گرنے کا ڈر ہے۔ مگر یہ دلیل کمزور ہے کیوں کہ گرے ہوئے اور ٹوٹے ہوئے بالوں کے بارے میں جمہور کا کہنا ہے کہ ان کو کفن ہی میں رکھ دیا جائے گا، اس لیے ان کا گرنا مضر نہیں۔

[۱۵] باب كَيْفَ الْإِشْعَارُ لِلْمَيِّتِ؟

وَقَالَ الْحَسَنُ: الْخِرْقَةُ الْخَامِسَةُ تَشُدُّ بِهَا الْفَخِذَيْنِ وَالْوَرِكَيْنِ تَحْتَ الدِّرْعِ.

(۱۲۶۱) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَنَّ أَيُّوبَ أَخْبَرَهُ

قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ سِيرِينَ يَقُولُ: جَاءَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ رضي الله عنها - امْرَأَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ مِنَ اللَّاتِي بَايَعْنَ - قَدِمَتِ الْبَصْرَةَ، تُبَادِرُ ابْنًا لَهَا، فَلَمْ تُدْرِكْهُ فَحَدَّثَتْنَا، قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ، وَنَحْنُ نَغْسِلُ ابْنَتَهُ فَقَالَ: اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ ذٰلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا، فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي قَالَتْ: فَلَمَّا فَرَغْنَا أَلْقَى إِلَيْنَا حِقْوَهُ، فَقَالَ: أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ. وَلَمْ يَزِدْ عَلَى ذٰلِكَ، وَلَا أَدْرِي أَيُّ بَنَاتِهِ. وَزَعَمَ أَنَّ الْإِشْعَارَ الْفُفْنَهَا فِيهِ، وَكَذٰلِكَ كَانَ ابْنُ سِيرِينَ يَأْمُرُ بِالْمَرْأَةِ أَنْ تُشْعَرَ وَلَا تُؤْزَرَ.
(گذشتہ: ۱۶۷،۱۲۵۳،۱۲۵۴،۱۲۵۵،۱۲۵۶،۱۲۵۷،۱۲۵۸،۱۲۵۹،۱۲۶۰)

ترجمہ میت کو جسم کے اندر کا لباس کیسے پہنایا جائے؟ حضرت حسن نے فرمایا: پانچویں کپڑے کو قمیص کے نیچے رکھا جائے اور اس سے دونوں رانوں اور کولہوں کو باندھا جائے۔ ابن سیرین کہتے ہیں کہ ام عطیہ- جوان انصار عورتوں میں سے ہیں جنہوں نے بیعت کی- بصرہ آئیں وہ اپنے ایک بیٹے کو (بحالت حیات) پانے کے لیے جلدی آرہی تھیں، لیکن وہ اس کو پا نہیں سکیں۔ انہوں نے ہم سے بیان کیا کہ جب ہم حضور ﷺ کی بیٹی کو نہلا رہے تھے آپ ہمارے پاس آئے اور فرمایا: اس کو تین یا پانچ یا اگر تمہاری رائے ہو تو اس سے بھی زیادہ مرتبہ پانی اور بیری سے نہلاؤ اور آخر میں کافور استعمال کرو، پھر جب فارغ ہو چکو تو مجھے خبر کرو، ام عطیہ نے کہا کہ جب ہم فارغ ہو گئیں تو حضور ﷺ نے اپنا ازار ہمیں دیا اور فرمایا: اسے اس کے جسم کے اندر کا لباس بنا دو۔ ام عطیہ نے اتنا ہی بیان کیا۔ میں نہیں جانتا کہ یہ آپ ﷺ کی کونسی بیٹی تھیں۔ ایوب کا کہنا ہے کہ اشعار کا معنیٰ یہ ہے کہ اسے اس میں لپیٹ دو۔ ابن سیرین بھی عورت کے بارے میں اسی طرح یہ حکم دیا کرتے تھے کہ لپیٹا جائے باندھا نہ جائے۔

مقصدِ ترجمہ اس باب میں امام بخاری جسم کے اندر والے اس لباس کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو میت کے جسم سے ملا کر پہنایا جائے اور سب سے نیچے ہو، ام عطیہ کی جو روایت یہاں دی ہے یہ مسلسل آرہی ہے اور اس میں اشعار کا ذکر ہے، حضرت زینب کے لیے جسم سے ملا کر لگانے کے لیے حضور ﷺ نے اپنا ازار عطاء فرمایا تھا، جسے ان کے جسم سے لگا کر پہنا دیا گیا تھا۔ شعار کہتے ہیں جسم سے متصل رہنے والے لباس کو، احادیث میں صرف اتنا ہے کہ غسل دینے والی عورتوں نے اس ازار کو صاحبزادی کے جسم سے لگا کر لپیٹ دیا تھا، یہ صراحت نہیں ملتی کہ جسم کے کس حصے سے لگایا تھا؛ مگر ظاہر یہی ہے کہ نیچے والے حصے سے ہی لگایا ہوگا؛ کیوں کہ اس کو خود حضور ﷺ اسی جگہ استعمال فرماتے تھے، تاہم اس سے یہ استدلال نہیں ہوسکتا کہ شعار والا کپڑا نیچے والے حصے میں ہی پہنایا یا لپیٹا جائے، یعنی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ میت کو پہنایا جانے والا پہلا کپڑا جسم کے نیچے والے حصے ہی میں ہو؛ کیوں کہ اس کپڑے کے خاص اسی جگہ استعمال کیے جانے کی وجہ ظاہر ہے کہ حضور ﷺ اس کپڑے کو اسی جگہ استعمال فرماتے تھے۔

احناف کے یہاں مرد کے لیے مسنون کفن تین کپڑے ہیں: قمیص، ازار اور لفافہ؛ نیز عورت کے لیے پانچ: تین یہ اور ان کے ساتھ اوڑھنی اور ایک کپڑا جو لفافے کے اوپر سینے پر باندھ دیا جاتا ہے، پھر پہنانے میں قمیص کو مقدم رکھا جاتا ہے، تو اس طرح احناف کے یہاں شعار قمیص کو بنایا جاتا ہے، مرد کے کفن میں بھی اور عورت کے کفن میں بھی، لیکن امام زفر رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ شعار یعنی پہلا کپڑا ایک خرقہ ہوگا جو کولہوں سے گھٹنوں تک لپیٹ دیا جائے گا، امام بخاری اس مسلک میں امام زفر کی حمایت کر رہے ہیں، چنانچہ حضرت حسن بصری کا اثر لائے جس میں یہی مضمون ہے، اس تائید کا ابن حجر نے بھی اعتراف کیا ہے۔ مگر معلوم ہے کہ اس کا عام رواج نہیں ہے اور حدیث میں مذکور عمل کا تعلق بھی خاص موقعہ سے ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

تشریح حدیث حدیث وہی ہے جو مسلسل آرہی ہے۔ اس میں کچھ باتیں زائد ہیں یہاں صرف انہیں کو بیان کیا جائے گا۔ اس میں ایک نئی بات ام عطیہ کے بصرہ جانے کا واقعہ ہے، ان کا ایک بیٹا بصرہ میں بیمار تھا اور حالت نازک تھی، انہوں نے بیٹے کو زندہ دیکھنے کے لیے بصرے کے سفر میں بہت جلدی کی مگر وہ ان کے پہنچنے سے پہلے ہی انتقال کر گئے، اسی موقعہ پر ابن سیرین نے یہ حدیث ان سے بصرے میں سنی۔ دوسری بات اس میں یہ ہے کہ ایوب سختیانی نے یہ فرمایا کہ ابن سیرین نے بس اتنی حدیث ہی بیان کی اس پر اضافہ نہیں کیا۔ ایوب نے یہ بھی کہا کہ اشعار کے معنی لپیٹنے کے ہیں باندھنے کے نہیں ہے، چنانچہ حضرت ابن سیرین کا خود بھی یہی عمل تھا اور ابن سیرین تمام تابعین میں غسل موتی کے سلسلے میں سب سے زیادہ علم رکھتے تھے، تو اس سے ثابت ہوا کہ اشعار والا کپڑا باندھنا اور پہنانا نہیں ہے بلکہ صرف لپیٹنا ہے۔

[۱۶] باب هَلْ يُجْعَلُ شَعْرُ الْمَرْأَةِ ثَلَاثَةَ قُرُونٍ؟

(۱۲۶۲) حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أُمِّ الْهُذَيْلِ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، رضي الله عنها قَالَتْ: ضَفَرْنَا شَعْرَ بِنْتِ النَّبِيِّ ﷺ تَعْنِي ثَلَاثَةَ قُرُونٍ. وَقَالَ وَكِيعٌ: قَالَ سُفْيَانُ: نَاصِيَتَهَا وَقَرْنَيْهَا. (گذشتہ: ۱۶۷، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱)

ترجمہ [باب] کیا عورت کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیں؟ ام عطیہ نے کہا کہ ہم نے نبی ﷺ کی بیٹی کے بالوں کو گوندھا، ان کی مراد تین چوٹیاں تھیں۔ وکیع نے سفیان سے اس طرح روایت کیا کہ: پیشانی کے طرف کے بالوں کی ایک چوٹی اور دونوں جانبوں کے بالوں کی دو چوٹیاں۔

مقصدِ ترجمہ بعض نسخوں میں حرف استفہام "ھل" ہے اور اکثر میں نہیں ہے، اکثری روایت کے اعتبار سے بخاری کا یہ مسلک ظاہر ہوتا ہے کہ وہ میت کے بالوں کو تین چوٹی بنانے کے قائل ہیں اور استفہام والے نسخے

نسخے کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حدیث میں اس حصے کو حضور ﷺ کی طرف منسوب نہیں کیا گیا ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ ام عطیہ نے اپنے اجتہاد سے ایسا کیا؛ خیر شافعیہ کا مسلک یہی ہے، وہ عورت کے بالوں میں کنگھی کرنے، تین چوٹی بنانے اور پیچھے کی طرف ڈالنے کے قائل ہیں، ان کا مستدل ام عطیہ ہی کی روایت ہے جس کے مختلف طرق میں تینوں باتوں کا ذکر آیا ہے۔ احناف کے یہاں یہ ہے کہ بالوں کو دو چوٹی بنا کر سینے پر ڈالا جائے، پیچھے کمر پر نہیں اور کنگھی نہیں کرنا ہے؛ کیوں کہ کنگھی کرنا اور پیچھے ڈالنا دونوں ہی زینت کے عمل ہیں، جو میت کے لیے عبث و بے موقعہ ہیں اور ناپسندیدہ بھی، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بالوں کو سنوارنے اور ان کو سر کی طرف سے اوپر کی طرف کھینچنے کے سلسلے میں نکیر فرمائی، مصنف عبدالرزاق میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ہے: "**علام تنصتون میتکم**" تم اپنے میت کے بالوں کو پیشانی سے اوپر کی طرف سنوار کر کیوں کھینچتے ہو؟ اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ عمل نہ تو پسندیدہ ہے، نہ ہی حضور ﷺ سے ثابت ہے اور نہ یہ اس وقت عام معمول تھا؛ ورنہ حضرت عائشہ کے سامنے ان میں سے کوئی بات ذکر کی جاتی۔

جہاں تک اس حدیث کا معاملہ ہے تو اس میں ان کے لیے حجت نہیں؛ کیوں کہ اولاً تو یہ ام عطیہ اور ان کے ساتھ غسل دینے والوں کا عمل ہے، نہ کہ حضور ﷺ کا فرمان اور پھر اس میں ایسا کوئی اشارہ نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ ایسا کرنے کے لیے حضور ﷺ نے فرمایا تھا۔ مگر شوافع ان اضافوں کو بھی مرفوع ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مگر ان میں سے صرف "تضفیر" یعنی چوٹی بنانے کی بات کسی درجے میں مرفوعاً ثابت ہوتی ہے، چنانچہ علامہ نووی نے فرمایا کہ ظاہر یہی ہے کہ ام عطیہ نے "تضفیر" حضور ﷺ سے سن کر ہی کی ہوگی، یا حضور ﷺ کے علم میں یہ بات آئی ہوگی، یعنی ام عطیہ کا یہ عمل حضور ﷺ کی طرف قولاً یا تقریراً منسوب ہے۔ حافظ ابن حجر نے مسند سعید بن منصور کے حوالے سے اسے مرفوع بھی کیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: "**عن أم عطية قالت: قال لنا رسول الله ﷺ: اغسلنها وترًا واجعلن شعرها ضفائر**" احناف کی طرف سے بعض حضرات نے علامہ نووی اور ابن حجر کی ان باتوں کا جواب دیا ہے، علامہ نووی کا جواب تو یہ کہ ان کا قول محض احتمال ہے، اس کی کوئی دلیل انہوں نے نہیں دی ہے۔ اور ابن حجر کا جواب یہ کہ یہ حدیث شاذ اور ضعیف ہے قابل استدلال نہیں، خاص طور پر حضرت عائشہ کی روایت کے مقابلے میں جس کی سند قوی ہے۔ لیکن ان دونوں ہی کے کلام کا جواب دینے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ یہ کلام احناف کے خلاف نہیں ہے؛ اس لیے کہ احناف تو چوٹی کے قائل ہیں؛ ہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ چوٹیاں سامنے سینے پر ہونی چاہئیں، پیچھے پیٹھ پر نہیں۔

علامہ کرمانی نے یہ کہا کہ حنفیہ بال گوندھنے اور چوٹی بنانے کے مخالف ہیں۔ علامہ عینی نے اس پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے فرمایا کہ اس طرح لوگ مذاہب کے نقل کرنے میں غلطی کرتے ہیں اور دوسروں کی طرف ایسی باتیں

منسوب کرتے ہیں جوانہوں نے نہیں کہیں۔کیوں کہ احناف چوٹی بنانے کے قائل ہیں، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔حافظ ابن حجر نے تو حد کردی کہ احناف کا یہ مسلک نقل کیا کہ وہ بالوں کو یوں ہی چھوڑنے اور کمر اور چہرے پر ڈالنے کے قائل ہیں۔اس میں ایک غلطی تو وہی ہے یعنی چوٹی نہ بنانے کو احناف کی طرف منسوب کرنا۔دوسری غلطی یہ ہے کہ احناف کی طرف کمر پر ڈالنے کا قول منسوب کیا جو قطعاً غلط ہے۔

تشریح حدیث یہاں بھی وہی ام عطیہ والی حدیث ہے، اس میں حضور ﷺ کی صاحبزادی کے بالوں کو تین چوٹیاں بنانے کا ذکر ہے، مسئلے پر کلام اوپر ہو چکا ہے۔اس حدیث میں سفیان ثوری کے دو شاگردوں میں الفاظ کے بیان میں فرق ہے، حدیث باب میں- جو کہ قبیصہ کی روایت ہے- تین چوٹیوں کا ذکر ہے؛ جب کہ وکیع نے اس میں یہ تفصیل کی ہے کہ ایک چوٹی سامنے کے بالوں کی اور دو چوٹیاں دونوں جانبوں کی؛ لیکن ظاہر ہے کہ ان دونوں میں تضاد نہیں، وکیع کی روایت کا حاصل بھی تین چوٹیاں ہی ہیں۔وکیع کی روایت اسی سند کے ساتھ اسماعیلی نے موصولاً بیان کی ہے۔

[۱۷] باب يُلْقَى شَعْرُ الْمَرْأَةِ خَلْفَهَا

(۱۲۶۳) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ حَسَّانَ، قَالَ: حَدَّثَتْنَا حَفْصَةُ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رضي الله عنها قَالَتْ: تُوُفِّيَتْ إِحْدَى بَنَاتِ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَتَانَا النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ: اغْسِلْنَهَا بِالسِّدْرِ وِتْرًا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ ذٰلِكَ، وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ، فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي، فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ، فَأَلْقَى إِلَيْنَا حِقْوَهُ، فَضَفَرْنَا شَعْرَهَا ثَلَاثَةَ قُرُونٍ وَأَلْقَيْنَاهَا خَلْفَهَا.

(گذشتہ: ۱۶۷، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲)

ترجمہ ومقصدِ باب [باب] عورت کے بال اس کی پشت پر ڈالے جائیں۔حدیث کا ترجمہ گذر چکا ہے۔اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ عورت کے بالوں کو پشت پر ڈالا جائے۔اس مسئلہ میں امام بخاری شوافع کی موافقت کررہے ہیں۔اس مسئلہ پر تفصیلی کلام آچکا ہے، یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے اس موقعہ پر ایک قیمتی تحقیق بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اختلاف کی تین قسمیں ہیں:
۱- جواز اور عدم جواز کا، ۲- افضلیت اور غیر افضلیت کا، ۳- اختیار اور عدم اختیار کا۔حضرت فرماتے ہیں کہ جواز اور عدم جواز کا اختلاف بڑا اور سخت ہوتا ہے، مگر یہاں افضلیت کا اختلاف ہے؛ احناف کے یہاں بالوں کو سینے پر ڈالنا افضل ہے اور شوافع کے یہاں کمر پر۔نیز یہاں اختلاف اختیار کا بھی ہو سکتا ہے، یعنی عمل کے لیے کسی ایک کو اختیار کر لینا؛ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ افضلیت دلیل پر مبنی ہوتی ہے، یعنی فقہاء کسی دلیل کی بنا پر ایک مسئلہ کو راجح

قرار دیتے ہیں اور اختیار کا دلیل پر مبنی ہونا ضروری نہیں؛ اکثر اس کا تعلق علاقے میں رائج معمول سے ہوتا ہے؛ عام طور پر انسان اپنے علاقے سے محبت کرتا ہے اور وہاں کے معمولات سے مانوس ہوتا ہے، اس طرح جو چیز وہاں رائج ہوتی ہے اسی کو اختیار کر لیتا ہے، افضل کو تلاش نہیں کرتا؛ یہی وجہ ہے کہ امام مالک کے یہاں تعامل اہل مدینہ کو ترجیح حاصل ہے، امام شافعی اہل حجاز کے معمول کو مقدم رکھتے ہیں اور امام ابوحنیفہ ان صحابہ کی حدیث اور عمل کو ترجیح دیتے ہیں جنہوں نے کوفے میں سکونت اختیار کی۔ خود تلامذہ میں بھی یہ بات ہوتی ہے کہ وہ اپنے استاذ کی رائے کو اختیار کر لیتے ہیں۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی اس کا امکان ہے کہ یہ اختلاف افضلیت کی بجائے اختیار کا ہو؛ یعنی ہر ایک نے اپنے علاقے کے عمل اور رائج معمول کو اختیار کر لیا۔ اس بحث سے افضلیت اور اختیار کے مابین فرق بھی واضح ہو گیا۔

[۱۸] باب الثِّيَابِ الْبِيضِ لِلْكَفَنِ

(۱۲۶۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كُفِّنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ يَمَانِيَةٍ بِيضٍ سَحُولِيَّةٍ مِنْ كُرْسُفٍ، لَيْسَ فِيهِنَّ قَمِيصٌ وَلَا عِمَامَةٌ. (آئندہ: ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۳۸۷)

ترجمہ [باب] کفن کے لیے سفید کپڑوں کا بیان۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو تین سفید، یمن کے سحول نامی مقام کے تیار کردہ؛ سوتی کپڑوں میں کفن دیا گیا۔ ان میں نہ قمیص تھی اور نہ عمامہ۔

مقصدِ ترجمہ وتشریح حدیث میت کو سفید کپڑے میں کفن دینا سب کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ حضور ﷺ کو بھی سفید چادروں ہی میں کفن دیا گیا، جیسا کہ اس حدیث میں مذکور ہے، چنانچہ حضور ﷺ کے کفن کی چادریں یمن میں سحول نامی بستی کی تیار کردہ تھیں، یہ چادریں سوتی تھیں اور سفید تھیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفید رنگ ہی افضل ہے؛ کیوں کہ اگر وہ افضل نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اپنے محبوب نبی کے لیے اسے اختیار کرنے کی توفیق نہ دیتا۔ نیز سفید رنگ سے متعلق صریح حدیثیں بھی مروی ہیں، چنانچہ سنن اربعہ میں حضرت ابن عباس سے یہ روایت ہے: "البسوا ثياب البياض؛ فإنها أطهر وأطيب، وكفنوا فيها موتاكم" اس میں میت کو سفید کپڑوں میں کفنانے کا حکم ہے، حدیث صحیح ہے اور امام ترمذی نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، امام بخاری کے اسے نہ لینے کہ وجہ غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ ان کی شرط پر نہ ہو؛ جب کہ پیش نظر مسئلہ میں یہ حدیث صریح تھی۔ اس حدیث میں قمیص اور عمامہ کا بھی ذکر ہے؛ لیکن آگے بخاری ان دونوں مسئلوں کے لیے دو الگ الگ باب لا رہے ہیں، اس لیے ان پر کلام وہیں آئے گا۔

[۱۹] باب الْكَفَنِ فِي ثَوْبَيْنِ

(۱۲۶۵) حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ فَوَقَصَتْهُ أَوْ قَالَ: فَأَوْقَصَتْهُ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ، وَلَاتُحَنِّطُوهُ وَلَاتُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا.

(آئندہ:۱۲۶۶،۱۲۶۷،۱۲۶۸،۱۸۳۹،۱۸۴۹،۱۸۵۰،۱۸۵۱)

ترجمہ [باب] دو کپڑوں میں کفن دینے کا بیان۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص عرفات میں وقوف کرر ہا تھا کہ اپنی سواری سے گر گیا اور سواری نے اس کی گردن توڑ دی۔ نبی ﷺ نے فرمایا: اسے پانی اور بیری کے پتوں سے نہلاؤ اور دو کپڑوں میں کفن دو، اسے حنوط خوشبو نہ لگاؤ، اور اس کے سر کو نہ ڈھانکو، کیوں کہ یہ قیامت کے دن تلبیہ کہتا ہوا اٹھایا جائے گا۔

مقصدِ ترجمہ حضرت عائشہ کی حدیث میں حضور ﷺ کے کفن میں تین کپڑوں کا ذکر تھا، اس سے یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ تین کپڑے کفن کے لیے شرط ہوں؛ اس شبہ کو دور کرنے اور یہ بتانے کے لیے یہ باب قائم کیا کہ کفن میں دو کپڑے بھی کافی ہیں۔ احناف نے تعداد کے لحاظ سے تین قسمیں کی ہیں: سنت، کفایہ، ضرورت۔ مردوں کے کفن میں تین کپڑے سنت ہیں، دو کفن کفایہ اور جو میسر آجائے اور جسم کو ڈھانپ دے وہ کفنِ ضرورت ہے۔ عورت کے کفن میں پانچ کپڑے سنت ہیں، تین کفایہ اور جو میسر آجائے وہ کفنِ ضرورت۔ تو دو کپڑوں میں بھی کفن دینا جائز ہے؛ اس لیے جب دو کپڑے میسر ہو جائیں تو میت کی تکفین کر دینی چاہیے، پھر انتظار کرنے، سوال کرنے یا ادھار لینے کی ضرورت نہیں۔

تشریح حدیث اس حدیث میں ایک صحابی کا قصہ ہے، وہ اپنی سواری سے گر گئے تھے اور بعد میں اس سواری نے ان کی گردن توڑ دی تھی جس کی وجہ سے ان کا انتقال ہو گیا تھا۔ حضور ﷺ نے ان کی تجہیز و تکفین سے متعلق کئی باتیں خصوصی بیان فرمائیں، ایک یہ کہ ان کو دو کپڑوں میں کفن دینے کا حکم فرمایا اور انہیں احرام ہی کی دونوں چادروں میں کفن دیدیا گیا، باب کا تعلق اسی بات سے ہے۔ اس حدیث میں ان صحابی سے متعلق دو خاص باتیں اور ہیں: ایک یہ کہ آپ ﷺ نے ان کی تحنیط سے منع فرمایا اور ان کا سر ڈھانکنے سے بھی منع فرمایا۔ یہ دونوں باتیں محرم کی تجہیز و تکفین سے تعلق رکھتی ہیں۔ امام بخاری نے محرم کے لیے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، وہاں بھی یہی حدیث دی ہے، اس لیے ان دونوں باتوں پر گفتگو وہیں آئے گی۔

اس حدیث میں راوی نے حدیث کے لفظ "وقصته" میں شک ظاہر کیا ہے کہ ان کے استاذ نے "وقصته" فرمایا، یا "أوقصته" فرمایا۔ ابن بطال فرماتے ہیں "أوقصته" صحیح نہیں ہے، "وقصته" ہی صحیح ہے جس کے معنی ہیں گردن توڑنا، لغت میں "أوقص" اصلاً ہے ہی نہیں۔

نیز روایت میں "رجل" کا لفظ ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس شخص کا نام معلوم نہیں ہوا۔

[۲۰] باب الْحَنُوطِ لِلْمَيِّتِ

(۱۲۶۶) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ بِعَرَفَةَ، إِذْ وَقَعَ مِنْ رَاحِلَتِهِ فَأَقْصَعَتْهُ أَوْقَالَ: فَأَقْعَصَتْهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ، وَلَاتُحَنِّطُوهُ وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّ اللهَ يَبْعَثُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا. (گذشتہ:۱۲۶۵)

ترجمہ [باب] میت کو حنوط یعنی خوشبو لگانے کا بیان۔ حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عرفات میں وقوف کررہا تھا کہ اچانک اپنی سواری سے گر گیا اور سواری نے اس کی گردن توڑ دی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو اور دو کپڑوں میں کفن دو اور اسے نہ تو خوشبو لگاؤ اور نہ ہی اس کے سر کو ڈھانکو؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے تلبیہ کہتے ہوئے اٹھائے گا۔

مقصد ترجمہ میت کو خوشبو لگانی چاہیے، حنوط خاص اسی خوشبو کو کہا جاتا ہے جو میت کے جسم پر لگائی جاتی ہے۔ یہ بات آچکی ہے کہ خوشبو لگانے کی وجہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد فرشتوں سے ملاقات ہوتی ہے اور فرشتوں کو خوشبو پسند ہے۔ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں، سب کے نزدیک تحنیط مسنون ہے۔

تشریح حدیث یہ حدیث بعینہ وہی ہے جو گذشتہ باب میں گذری؛ متن بھی وہی ہے اور علاوہ بخاری کے استاذ کے سند بھی وہی ہے؛ گذشتہ روایت میں بخاری کے شیخ ابوالنعمان تھے اور یہاں قتیبہ۔ ترجمہ کا تعلق "و لا تحنطوہ" سے ہے اور وہ اسطرح کہ یہاں اس خاص شخص کے لیے تحنیط سے منع کیا گیا اور یہ ان کی خصوصیت ہے؛ جیسا کہ آگے آرہا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام لوگوں کے لیے تحنیط کا حکم ہے؛ اس عام حکم سے اس شخص کا استثنا کیا گیا ہے۔ تحنیط اور سر کو نہ ڈھانکنے کے مسئلے پر کلام اگلے باب میں آرہا ہے۔

[۲۱] باب كَيْفَ يُكَفَّنُ الْمُحْرِمُ؟

(۱۲۶۷) حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي بِشْرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّ رَجُلًا وَقَصَهُ بَعِيرُهُ، وَنَحْنُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مُحْرِمٌ، فَقَالَ

النَّبِيُّ ﷺ: اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ، وَلَا تُمِسُّوهُ طِيبًا، وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ فَإِنَّ اللهَ يَبْعَثُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّدًا. (گذشتہ: ۱۲۶۵، ۱۲۶۶)

(۱۲۶۸) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عَمْرٍو وَأَيُّوبَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: كَانَ رَجُلٌ وَاقِفٌ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِعَرَفَةَ، فَوَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ، قَالَ أَيُّوبُ: فَوَقَصَتْهُ، وَقَالَ عَمْرٌو: فَأَقْصَعَتْهُ فَمَاتَ، فَقَالَ: اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ، وَلَا تُحَنِّطُوهُ وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ أَيُّوبُ: يُلَبِّي، وَقَالَ عَمْرٌو: مُلَبِّيًا. (گذشتہ: ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷)

ترجمہ [باب] محرم کو کفن کس طرح دیا جائے؟ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص کی اسکے اونٹ نے گردن توڑ دی، جبکہ ہم حضور ﷺ کے ہمراہ تھے۔ وہ شخص محرم تھا۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو، دو کپڑوں میں کفن دو، اسے خوشبو نہ لگاؤ اور اس کے سر کو نہ ڈھانکو؛ کیوں کہ اللہ اسے قیامت کے روز بال جمائے ہوئے اٹھائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ ایک شخص نبی ﷺ کے ساتھ عرفات میں وقوف کررہا تھا، کہ اپنی سواری سے گر گیا، اب ایوب نے تو " وقصته " (اس کی گردن توڑ دی) کہا اور عمرو نے " فأقعصته " (اس کو گرتے ہی موت کی گود میں پہنچا دیا) کہا، چنانچہ وہ انتقال کر گیا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: اس کو پانی اور بیری کے پتوں سے نہلاؤ، دو کپڑوں میں کفن دو، خوشبو نہ لگاؤ اور اسکے سر کو نہ ڈھانکو؛ کیوں کہ یہ قیامت کے دن لبیک کہتا ہوا اٹھایا جائے گا، ایوب نے " یلبي " کہا اور عمرو نے " ملبیا " کہا۔

مقصد ترجمہ اس باب میں امام بخاریؒ محرم کی تکفین کے مسئلے کو بیان کرنا چاہتے ہیں، کہ اگر حالت احرام میں کسی کا انتقال ہو جائے تو اسے کس طرح کفن دیا جائے گا؟ تراجم میں امام بخاری کا طریقہ یہ ہے کہ جہاں وہ اپنی رائے واضح طور پر بیان کرنا چاہتے ہیں یا ترجمہ کا حدیث سے ثبوت واضح ہوتا ہے تو ترجمہ میں جزم کا صیغہ لاتے ہیں اور حکم لگا دیتے ہیں۔ جہاں اپنا رجحان واضح نہیں کرنا چاہتے، یا حدیث میں دوسرا احتمال بھی ہوتا ہے تو وہاں ترجمہ میں استفہام کا لفظ لاتے ہیں؛ یہاں بھی امام بخاری نے " کیف " کا لفظ دیا ہے۔ علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہاں " کیف " کا لفظ سوال کے معنی میں نہیں ہے؛ بلکہ کیفیت کے معنی میں ہے اور یہاں امام بخاری کسی تردد کو ظاہر کرنا نہیں چاہتے، بلکہ جزم کے ساتھ محرم کی تکفین کے مسئلے کو بیان کرنا چاہتے ہیں، تو باب اس طرح ہے: "باب کیفیة تکفین المحرم"۔ ظاہر ہے کہ علامہ ابن حجر کی یہ بات تکلف سے خالی نہیں ہے اور یہ توجیہ مسلک کی پیروی میں ہے کیوں کہ لغت اس کا ساتھ نہیں دیتی؛ چنانچہ علامہ عینی نے اس پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات " کیف " کے استعمال کے خلاف ہے، کیف سوال ہی کے لیے آتا ہے، کیفیت کے بیان کے لیے نہیں آتا، اسے کیفیت کے لیے لینا لغوی معنی سے

ہٹانا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ امام بخاری نے اس حدیث میں تخصیص کے احتمال کو مدنظر رکھا ہے، جیسا کہ اس کا تفصیلی بیان آرہا ہے اور پھر سوال کا لفظ اسی کے پیش نظر لائے ہیں۔

محرم کی تکفین کا مسئلہ

محرم کی تکفین کے طریقے کے بارے میں اختلاف ہے: شوافع اور حنابلہ کے یہاں محرم کی تکفین کا حکم عام میت کی تکفین کے حکم سے الگ ہے، عام میت کے برخلاف محرم کو دو کپڑوں میں کفن دیا جائے گا، سر اور چہرے کو ڈھانکا نہیں جائے گا اور خوشبو بھی نہیں لگائی جائے گی۔ ان حضرات کے نزدیک محرم مرنے کے بعد بھی حالت احرام میں ہے اور احرام کے ممنوعات اور پابندیاں اس پر اب بھی عائد ہیں۔ ان کی دلیل یہی حدیث باب ہے اس میں ایک محرم کی وفات کا قصہ ہے اور اسے حضور ﷺ نے دو چادروں میں کفنانے کا اور سر و چہرا نہ چھپانے کا اور خوشبو نہ لگانے کا حکم دیا۔

احناف اور مالکیہ کے یہاں تکفین میں محرم اور غیر محرم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ انتقال کے بعد اب وہ محرم نہیں رہا اور احرام کے محظورات اس پر باقی نہیں رہے، اب وہ شریعت کا مکلف نہیں ہے۔ ان کی دلیل مسلم کی یہ حدیث ہے: "**إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاث: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**" اس حدیث میں بتایا گیا کہ مرنے کے بعد انسان کے تمام اعمال ختم ہو جاتے ہیں سوائے تین کے اور ان تین میں احرام نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ مرنے کے بعد احرام بھی ختم ہو گیا اور اس کی پابندیاں بھی باقی نہیں رہیں، اب وہ غیر محرم کی طرح ہے اور انہیں کی طرح اس کی بھی تکفین ہوگی۔ اس حدیث سے یہ استنباط حضرت علی سے بھی مروی ہے، انہوں نے بھی اسی مسئلے میں اس حدیث سے استدلال کیا تھا: "**عن علي أنه قال في المحرم: إذا مات انقطع إحرامه لأن النبي ﷺ قال: إذا مات الإنسان إلخ**" یہاں حضرت علی نے وہی بات فرمائی جو احناف کہتے ہیں۔ احناف کے بعض دیگر دلائل یہ ہیں: حضرت ابن عباسؓ کی اس مرفوع روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ محرم کو بھی عام لوگوں کی طرح ہی کفنایا جائے گا: "**عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال في المحرم يموت: خمروهم ولا تشبهوهم باليهود**" یعنی آپ ﷺ نے محرم میت کے بارے میں فرمایا کہ ان کو بھی ڈھانکو اور یہود کی طرح کھلا مت چھوڑو، یہ حدیث طبرانی اور مجمع الزوائد کی ہے اور اس پر انقطاع کا اعتراض ہے؛ لیکن اس مضمون کی دیگر روایات کے ساتھ ملکر اسے بھی ایک درجہ قوت حاصل ہے۔

حضرت عبداللہ ابن عمر کے ایک صاحبزادے کا بحالت احرام انتقال ہو گیا تھا، انہوں نے ان کو عام میت کی طرح کفنایا جس میں سر اور چہرے کو بھی ڈھانکا، البتہ خوشبو نہیں لگائی اور خوشبو نہ لگانے کی وجہ یہ بیان کی کہ ہم خود محرم ہیں؛ اگر ہم احرام کی حالت میں نہ ہوتے تو اسے خوشبو بھی لگاتے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "**عن نافع عن ابن عمر كفن ابنه واقداً، ومات بالجحفة محرماً، وخمر رأسه ووجهه، وقال: لولا أنا محرم تطيبناه**" (موطأ

مالک)۔ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح حضرت عائشہؓ سے یہ حدیث روایت کی: " أنها سئلت عن المحرم يموت فقالت: اصنعوا به كما تصنعون بموتاكم" اس حدیث میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ محرم کے ساتھ بھی تکفین میں اسی طرح کرو جس طرح دیگر موتی کے ساتھ کرتے ہو۔ ان موقوف روایات میں اگر چہ رفع کی تصریح نہیں ہے؛ لیکن مسئلے کی نوعیت یہ ہے کہ اپنی رائے سے کچھ کہنا مشکل ہے اس لیے ظاہر ہے کہ اس بابت ان حضرات نے حضور ﷺ سے کچھ سنا ہوگا۔

حدیث باب کے متعلق احناف اور مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ معاملہ ان مذکورہ صحابی کے ساتھ خاص تھا، یہ عام ضابطہ نہیں ہے، چونکہ اس موقعہ پر جو کچھ کیا گیا وہ صرف انہیں کے ساتھ خاص تھا؛ لہذا اسے عام قاعدہ بنانا اور اس پر دوسروں کے معاملے کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس معاملے کے اسی مذکورہ شخص کے ساتھ خاص ہونے کے دلائل یہ ہیں: ۱- اس میں " فإنه يبعث" کے الفاظ ہیں، یہ ضمیر اسی شخص کی طرف لوٹتی ہے اور اس کے خاص ہونے پر دلالت کرتی ہے؛ کیوں کہ اگر یہ عام ضابطہ ہوتا تو آپ ﷺ کی تعبیر اس طرح کی عام ہوتی: " فإن المحرم يبعث " اور یہاں اسی تعبیر کا ہونا اس لیے بھی مناسب تھا، کہ یہ اس بات کو بیان کرنے کا موقعہ تھا کہ یہ خصوصی معاملہ ہے یا سب کے لیے ہے؛ چنانچہ شہید کے لیے تجہیز وتکفین کے مسائل الگ ہیں، اس موقعہ پر آپ نے شہید کی تصریح فرمائی اور: " فإن الشهيد يبعث" فرمایا۔ ۲- اس حدیث میں یہاں سر نہ ڈھانکنے کا حکم ہے، لیکن مسلم میں اس روایت کے بعض طرق میں چہرے کا اضافہ بھی ہے، معلوم ہے کہ مرد کے احرام کا تعلق سر سے ہے چہرے سے نہیں، اگر یہ عام ضابطہ ہوتا تو صرف سر کو ڈھانکنے سے منع کیا جاتا چہرے کو ڈھانکنے سے نہیں، جیسا کہ محرم کے لیے بحالت حیات صرف سر ڈھانکنے کی ممانعت ہے۔ امام بیہقی نے اس اضافے کو وہم کہا ہے، لیکن یہ درست نہیں کیوں کہ امام مسلم نے اس حدیث کو تین طرح سے بیان کیا ہے: سر اور چہرا دونوں کو ڈھانکنے کی ممانعت، صرف چہرے کو ڈھانکنے سے منع، صرف سر کو ڈھانکنے سے منع اور تینوں باتیں قوی سندوں کے ساتھ ہیں؛ لہذا صحیح یہی ہے کہ حضور ﷺ نے دونوں چیزوں کو ڈھانکنے سے منع فرمایا ہے۔ پھر چہرے کا ذکر نسائی اور ابن حبان کی روایت میں بھی ہے اس لیے یہ اضافہ بلاشبہ صحیح ہے؛ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ معاملہ ان کے ساتھ خاص ہے عام قاعدہ نہیں ہے اور یہ بات نہیں ہے کہ محرم کا احرام برقرار ہے؛ احرام ختم ہو چکا؛ اگر احرام کے احکام باقی ہوتے تو چہرہ ڈھانکنے سے منع نہ کیا جاتا۔ ۳- حدیث میں بیری کے پتوں سے نہلانے کا حکم ہے جب کہ بیری کے پتے بھی قدرے خوشبودار ہوتے ہیں اور حالت احرام میں محرم کے لیے بیری کے پتوں سے نہانا ممنوع ہے؛ اس سے بھی معلوم ہوا کہ یہ معاملہ ان کے محرم ہونے کی وجہ سے نہیں ہے؛ بلکہ یہ ان کے ساتھ خاص ہے۔ ۴- حضور ﷺ نے ان کے لیے یہ بشارت سنائی کہ یہ قیامت کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھائے جائیں گے، یہ بہت بڑی بات ہے، اور اس کا تعلق وحی سے حاصل ہونے والے علم سے ہے، اب کوئی کسی کے بارے میں ایسی قطعی بات نہیں کہہ

سکتا، خود حضور ﷺ نے بھی کسی اور کے لیے یہ بات نہیں فرمائی اور اس موقع پر بھی عام لفظ نہیں بولا؛ خصوصی نسبت کے ساتھ بشارت سنائی؛ جس سے صاف پتا چلتا ہے کہ یہ ان کے ساتھ خصوصی بات تھی، شافعیہ کا اسے عام کرنا بہت بڑی جرأت کی بات ہے۔ حضور ﷺ کی زندگی میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مختلف مواقع پر آپ نے ایسی باتیں ارشاد فرمائیں جو اسی وقت اور اسی فرد کے ساتھ خاص تھیں، اب ان پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اور نہ ان کو ضابطہ بنایا جا سکتا ہے۔

تشریح حدیث اس باب کی دونوں حدیثیں اسی واقعہ سے متعلق ہیں، جو پیچھے گذر چکا ہے، کچھ الفاظ کے بیان میں راویوں کا اختلاف ہے، مثلاً پہلی روایت میں ''ملبداً'' کا لفظ ہے۔ قاضی عیاض نے ''تلبید'' کے لفظ کی وجہ سے اس روایت کو منکر کہا کہ اس لفظ کے اس جگہ کوئی معنی نہیں ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں کیوں کہ ''تلبید'' کے لغوی معنی بالوں میں گوند لگا کر جما لینے کے ہیں اور محرم میں اس عمل کی صورت بھی موجود ہے، حالت احرام میں بالوں کو پراگندگی سے بچانے کے لیے بہت سے لوگ گوند سے جما لیتے ہیں۔

اسی طرح دوسری روایت میں سعید بن جبیر کے دو شاگرد ہیں ایوب اور عمرو؛ ایوب نے ''وقصته'' کہا اور عمرو نے ''فاقعصته''۔ گذشتہ باب میں ''وقصته'' اور ''أوقصته'' کے الفاظ آچکے ہیں، یہاں نیا لفظ ''فاقعصته'' ہے (عین کے ساتھ) اس کے معنی فوری طور پر قتل کرنے کے ہیں۔ ایوب اور عمرو کے درمیان تلبیہ کے لفظ میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ ایوب نے ''یلبي'' کہا اور عمرو نے ''ملبیاً'' کہا، معنی میں کوئی فرق نہیں ہے ایک ہی بات ہے۔

[۲۲] باب الْكَفَنِ فِي الْقَمِيصِ الَّذِي يُكَفُّ أَوْ لَا يُكَفُّ، وَمَنْ كُفِّنَ بِغَيْرِ قَمِيصٍ

(۱۲۶۹) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ أُبَيٍّ لَمَّا تُوُفِّيَ جَاءَ ابْنُهُ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: يَارَسُولَ اللهِ! أَعْطِنِي قَمِيصَكَ أُكَفِّنْهُ فِيهِ، وَصَلِّ عَلَيْهِ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ. فَأَعْطَاهُ النَّبِيُّ ﷺ، قَمِيصَهُ فَقَالَ: آذِنِّي أُصَلِّي عَلَيْهِ، فَآذَنَهُ، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ جَذَبَهُ عُمَرُ رضي الله عنه فَقَالَ: أَلَيْسَ اللهُ نَهَاكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى الْمُنَافِقِينَ؟ فَقَالَ: أَنَا بَيْنَ خِيَرَتَيْنِ، قَالَ: اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ. فَصَلَّى عَلَيْهِ، فَنَزَلَتْ وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا.

(آئندہ: ۴۶۷۰، ۴۶۷۲، ۵۷۹۶)

(۱۲۷۰) حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو، سَمِعَ جَابِرًا رضي الله عنه قَالَ: أَتَى النَّبِيُّ ﷺ عَبْدَ اللهِ بْنَ أُبَيٍّ بَعْدَ مَا دُفِنَ فَأَخْرَجَهُ، فَنَفَثَ مِنْ رِيقِهِ، وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ. (آئندہ: ۱۳۵۰، ۳۰۰۸، ۵۷۹۵)

ترجمہ [باب] سلی ہوئی یا بے سلی قمیص میں کفن دینے کا بیان اور اس شخص کا بیان جو بغیر قمیص کے کفنا دیا جائے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ جب عبداللہ بن ابی کا انتقال ہوا تو اس کے فرزند نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! مجھے اپنی قمیص عنایت فرمائیں میں اس میں والد کو کفن دوں گا اور آپ ان کی نماز پڑھیں اور ان کے لیے استغفار فرمائیں۔ حضور ﷺ نے ان کو اپنی قمیص عطاء فرمائی اور کہا کہ مجھے خبر کرنا میں نماز جنازہ پڑھوں گا، فرزند نے آپ ﷺ کو اطلاع دی، لیکن جب حضور ﷺ نے ابن ابی کی نماز جنازہ پڑھنے کا ارادہ کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کو کھینچا اور عرض کیا کہ کیا اللہ نے آپ کو منافقین کی نماز جنازہ پڑھنے سے منع نہیں فرمایا؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میں دو اختیاروں کے درمیان ہوں اللہ نے فرمایا: آپ ان کے لیے استغفار کریں یا ان کے لیے استغفار نہ کریں، اگر آپ ان کے لیے ستر بار بھی استغفار کریں گے تو اللہ ہرگز ان کو معاف نہیں کرے گا۔ تو حضور ﷺ نے ابن ابی کی نماز جنازہ پڑھی اس پر یہ آیت نازل ہوئی: اور آپ ان میں سے جو کوئی مرجائے اس کی نماز جنازہ کبھی بھی نہ پڑھیں۔ حضرت جابر نے بیان کیا کہ نبی ﷺ عبداللہ ابن ابی کی قبر پر اس کے دفن کردیے جانے کے بعد تشریف لائے، اس کو نکالا، اس کے جسم میں اپنا لعاب لگایا اور اس کو اپنی قمیص پہنائی۔

مقصد ترجمہ اس باب میں امام بخاری نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ میت کو سلے ہوئے کپڑوں میں بھی کفن دے سکتے ہیں اور بغیر سلے ہوئے کپڑوں میں بھی اور دوسری بات یہ بیان کی کہ بغیر قمیص کے بھی کفن دے سکتے ہیں۔ جہاں تک پہلی بات کا سوال ہے تو امام بخاری کا مقصد دو طرح کے لوگوں پر رد کرنا ہے ایک تو وہ جو سلی ہوئی قمیص کو ضروری سمجھتے ہیں اور دوسرے وہ جو سلے ہوئے کپڑوں کو ممنوع سمجھتے ہیں، تو ترجمے کے اس حصے سے ان دونوں آراء کا رد کردیا اور یہ بتادیا کہ سلے ہوئے کپڑے کا استعمال اختیاری ہے، اسے لے بھی سکتے ہیں اور ترک بھی کر سکتے ہیں، نہ تو لینا ضروری ہے اور نہ ترک۔

ترجمہ کی یہ وضاحت اس وقت ہوگی جب کہ الفاظ "يُكَفُّ" ہوں، یعنی مضاعف کا لفظ اور مجہول کا صیغہ اور یہی راجح ہے۔ یہاں دوسرا نسخہ "يَكُفُّ" ہے، معروف کا صیغہ، یعنی اس قمیص میں کفن دینے کا بیان جو عذاب سے روکے یا نہ روکے اور اس وقت مقصد ترجمہ یہ ہوگا کہ آثار صالحین سے تبرک حاصل کرنا دونوں حالتوں میں ثابت ہے، وہ فائدہ دے اور عذاب کو روکے، یا کوئی فائدہ نہ دے اور عذاب کو نہ روکے۔

ترجمے میں تیسرا نسخہ "يَكْفِ" آیا ہے، یعنی "كَفى يَكْفِي" سے ناقص کا لفظ، یاء کے بغیر، پھر بعض حضرات نے

اسے کاتب کی غلطی بتایا ہے، لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ کاتب کی غلطی نہیں بلکہ یہ بھی عربوں کا ایک استعمال ہے کہ کسرے پر اکتفاء کرتے ہوئے یاء کو حذف کر دیتے ہیں۔ علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ نسخہ تحریف ہے۔ مہلب نے اسی نسخے کو راجح قرار دیا ہے؛ اس صورت میں ترجمے کا مقصد یہ ہوگا کہ کفن دینا اس قمیص میں بھی جائز ہے جو میت کے لیے کافی ہے یعنی اس کے برابر ہے اور اس قمیص میں بھی جائز ہے جو کافی نہیں ہے یعنی قمیص اس کے جسم سے چھوٹی ہے اور اس کا ثبوت حدیث سے اس طرح ہوگا کہ ابن ابی طویل القامت تھا اور حضور ﷺ میانہ قد تھے، تو حضور ﷺ کی قمیص اس کو کافی نہیں تھی۔

تشریح احادیث اس باب میں دو حدیثیں ہیں دونوں میں رئیس المنافقین عبداللہ ابن ابی کا قصہ ہے، اس حدیث میں یہ ہے کہ جب اس کا انتقال ہوگیا تو اس کے ایک فرزند جو مخلص اور سچے مسلمان تھے حاضر خدمت نبوی ہوئے اور اپنی قمیص دینے، نماز جنازہ پڑھنے اور دعائے مغفرت کرنے کی درخواست کی، اس حدیث میں یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو قمیص عنایت کر دی اور جنازے کی اطلاع کو کہہ دیا، چنانچہ انہوں نے خبر کی، جب آپ نے نماز جنازہ پڑھنے کا ارادہ کیا تو حضرت عمر نے آپ کو کھینچا اور یہ عرض کیا کہ کیا اللہ نے منافقین کی نماز پڑھانے سے آپ کو منع نہیں فرمایا؟ آپ ﷺ نے اس کا جواب یہ دیا کہ منع نہیں کیا ہے بلکہ مجھے اختیار دیا ہے، "**استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إلخ**" چنانچہ آپ نے نماز جنازہ پڑھی، اس کے بعد یہ آیت "**ولا تصل على أحد منهم مات إلــخ**" نازل ہوئی جسمیں قطعی طور پر منافقین کی نماز جنازہ پڑھنے سے منع فرمادیا گیا اور پھر آپ نے کسی منافق کی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ اس حدیث میں حضور ﷺ نے اپنا کرتا عنایت فرمایا جو کہ سلا ہوا تھا، ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے، معلوم ہوگیا کہ سلے ہوئے کپڑے میں کفن دینا درست ہے کوئی حرج نہیں۔

حضور ﷺ نے اپنا کرتہ عنایت فرمایا اس کی علماء نے کئی وجوہ بیان کی ہیں، ایک یہ کہ یہ دینا دیگر منافقین کی تالیف قلب کے لیے تھا کہ وہ اس کرم کو دیکھ کر سچے مسلمان ہو جائیں، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ اس سے متاثر ہوکر اسی روز ابن ابی کے قبیلہ خزرج کے ایک ہزار افراد نے اسلام قبول کیا۔ ایک قول یہ ہے کہ درخواست کرنے والے فرزند اپنے باپ کے برخلاف حضور ﷺ کے جاں نثاروں میں تھے اور سچے مسلمان تھے، انہوں نے قصہ افک کے موقعہ پر حضور ﷺ کے سامنے پیش کش کی تھی کہ اگر حکم ہو تو میں اپنے والد کا سر قلم کرلاؤں، تو آپ کا یہ معاملہ انہیں کی تالیف قلب کے لیے تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اس کے ایک احسان کا بدلہ دیا تھا، غزوہ بدر کے موقعہ پر حضرت عباس کے پاس قمیص نہیں تھی اور ان کے زیادہ قد وقامت والے ہونے کی وجہ سے کسی کی قمیص ان کو برابر نہیں آرہی تھی اُدھر ابن ابی بھی بہت لمبا چوڑا تھا اس کا کرتا ان کو ٹھیک آیا اور وہ کرتا حضور ﷺ کے چچا کو دیدیا گیا تھا، تو حضور نے اس احسان کی مکافات میں یہ عنایت کی۔ علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ دینا مروت اور شرافت میں تھا۔

اس حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے " استغفر لهم أو لا تستغفر لهم" کا حوالہ دے کر یہ فرمایا کہ اللہ نے مجھے اختیار دیا ہے، امام غزالی نے مستصفی میں اس آیت پر بحث کی ہے او وہاں ان سے بہت بڑی چوک ہوگئی، انہوں نے یہ فرمایا کہ اس آیت میں کوئی تخییر ہے ہی نہیں، تو حضور ﷺ کس طرح اس سے تخییر سمجھ سکتے ہیں، اس بنیاد پر انہوں نے اس حدیث ہی کو موضوع کہہ دیا۔ حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے اس پر تعاقب کیا ہے، حضرت نے فرمایا کہ دراصل یہ فرمان بلاغت کی ایک صنعت سے تعلق رکھتا ہے اور وہ ہے " تلقي المخاطب بما لا يترقبه" یعنی مخاطب سے وہ بات کہنا جس کا وہ منتظر نہیں تھا، یہاں حضور ﷺ کے پیش نظر یہ بات ہے کہ اس آیت میں استغفار سے صاف طور پر منع نہیں کیا گیا، تو حضور ﷺ نے لفظ کے اس احتمال کو لے لیا، آیت میں صرف یہ ہے کہ ان کے لیے دعائے مغفرت سے کوئی فائدہ نہیں، لیکن آپ ﷺ نے اس فائدہ سے صرف نظر فرماتے ہوئے نماز پڑھی اور جیسا کہ گذرا کہ اس میں دیگر دینی فوائد تھے۔ حیرت کی بات ہے کہ امام غزالی نے ایسی بات کہی! بعض مرتبہ بعض علماء سے ماضی میں یہ لغزش ہوئی کہ کسی حدیث کے معنی ان کی سمجھ میں نہیں آئے تو اسے باطل اور بے اصل قرار دیدیا؛ حالاں کہ وہ حدیث بالکل صحیح ہے۔ ایسے موقعوں پر دوسروں کی طرف رجوع کرنا چاہیے کہ "وفوق كل ذي علم عليم" اور یہی مزاج کی سلامتی کی بات ہے۔ اپنی عقل کو مدار بنانا گمراہی کا زینہ ہے۔ اللہ حفاظت فرمائے آمین۔

دوسری حدیث حضرت جابر کی ہے اور واقعہ ابن ابی ہی کا ہے، مگر ان دونوں روایتوں میں کھلا ہوا تعارض ہے، ابن عمر کی روایت میں یہ آیا تھا کہ حضور نے اپنا کرتا ابن ابی کے بیٹے کو دیا تھا اور یہاں یہ ہے کہ آپ اس کی قبر پر تشریف لے گئے، اس کو قبر میں دفن کیا جا چکا تھا، پھر نکالا گیا تب آپ نے اس پر اپنا لعاب لگایا اور اپنی قمیص پہنائی۔ علماء نے اس کی کئی توجیہات کی ہیں، سب سے معقول بات یہ ہے کہ جب فرزند حاضر خدمت ہوئے تھے تو حضور ﷺ نے اس وقت کرتا عنایت نہیں کیا تھا، بلکہ ان کی درخواست کو قبول فرما کر وعدہ فرما لیا تھا، راوی نے اس وعدے کو عطیہ کی تعبیر دیدی اور اس کی گنجائش ہے کہ جہاں کسی چیز کا ملنا یقینی ہو وہاں وعدہ کو عطاء کہہ دیا جاتا ہے، بعد میں آپ نے قبر پر تشریف لے جا کر قمیص نکال کر اسے پہنائی۔ یہ اس لیے ظاہر ہے کہ ایسے تبرکات بر وقت لیے اور دیے جاتے ہیں، جیسا کہ پیچھے خود حضور ﷺ کی صاحبزادی کے واقعہ میں گذرا کہ عین وقت پر ازار نکال کر دیا تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ دو کرتے دیے تھے، ایک اسی وقت جب فرزند نے مانگا تھا اور دوسرا اس وقت جب آپ قبر پر تشریف لے گئے تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ ابن عمر کی حدیث میں ترتیب مراد نہیں ہے، بلکہ مجموعی واقعہ کا ذکر ہے یعنی کرتا بھی دیا گیا، اسی وقت دیا گیا یہ مراد نہیں ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن ابی کو قمیص کے بغیر کفنایا گیا تھا، ترجمہ کے دوسرے حصے (یعنی قمیص کے بغیر کفن دینا) کا تعلق اسی حدیث سے ہے۔

[۲۳] باب الْكَفَنِ بِغَيْرِ قَمِيصٍ

(۱۲۷۱) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: كُفِّنَ النَّبِيُّ ﷺ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ سَحُولَ كُرْسُفٍ، لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلَا عِمَامَةٌ.　　(گذشتہ: ۱۲۶۴)

(۱۲۷۲) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ هِشَامٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كُفِّنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ، لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلَا عِمَامَةٌ.
(گذشتہ: ۱۲۶۴، ۱۲۷۱)

ترجمہ [باب] قمیص کے بغیر کفن دینے کا بیان۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ کو سحول نامی بستی میں تیار کردہ تین سوتی کپڑوں میں کفن دیا گیا، ان میں نہ قمیص تھی اور نہ عمامہ۔ دوسری روایت بھی وہی ہے۔ ترجمہ کی ضرورت نہیں۔

مقصد ترجمہ احناف کے یہاں مرد کے لیے سنت کفن یہ تین کپڑے ہیں: قمیص، ازار اور لفافہ۔ مالکیہ کے یہاں مرد کو پانچ کپڑوں میں کفن دینا سنت ہے: قمیص عمامہ ازار اور دو لفافے۔ شوافع کے یہاں بھی تین ہی مسنون ہیں ازار اور دو لفافے۔ حنابلہ کے یہاں بھی تین ہی مسنون ہیں وہ تینوں کو لفافہ کہتے ہیں۔ اس طرح احناف اور مالکیہ کے یہاں کفن میں قمیص کی تصریح ہے اور حنابلہ و شوافع کے یہاں قمیص نہیں ہے۔ یہ باب امام بخاری نے قمیص کی نفی کے لیے قائم کیا ہے اور اس کے بعد والا باب عمامہ کی نفی میں ہے، مالکیہ کی جہاں تک بات ہے تو یہ دونوں ہی باب ان کے خلاف ہیں اور احناف کے بھی بظاہر یہ باب خلاف ہے؛ کیوں کہ ان کے یہاں بھی قمیص مرد کے مسنون کفن کا حصہ ہے۔ لیکن اولاً تو ہمارے یہاں قمیص کا ہونا ضروری نہیں، بغیر قمیص کے بھی تکفین جائز ہے، دوسری اہم بات یہ ہے کہ احناف اگرچہ قمیص کا لفظ ذکر کرتے ہیں، مگر احناف کی کتابوں میں قمیص کا جو بیان ہے اس کے پیش نظر اس مسئلہ میں احناف کا اختلاف ہی اصلاً باقی نہیں رہتا؛ کیوں کہ احناف کی فروعات میں یہ تصریح ہے کہ اس قمیص میں نہ تو آستینیں ہوں، نہ چاک اور نہ کلی اور عملاً بھی یہی ہے کہ قمیص کے نام سے جو کپڑا ہوتا ہے وہ بھی چادر ہی ہوتی ہے؛ اس لیے اس موقعہ پر حضرت الاستاذ رحمہ اللہ کی بات بہت ہی خوب ہے کہ احناف کے یہاں جس چادر کو قمیص کا نام دیا گیا ہے وہ صرف پہنانے کے طریقے میں مشابہت کی وجہ سے ہے، نہ کہ بناوٹ کی وجہ سے، یعنی میت کو قمیص والی چادر بیچ میں سے پھاڑ کر قمیص کے انداز پر پہنائی جاتی ہے، ورنہ وہ بھی بغیر سلی چادر ہی ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نہ یہ باب احناف کے خلاف ہے اور حدیث جس میں قمیص کی نفی کی گئی ہے وہ بھی احناف کے خلاف نہیں۔

تشریح احادیث | یہ دونوں حدیثیں گذر چکی ہیں اور ان کے الفاظ کی تشریح بھی آچکی ہے، ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ حضور ﷺ کے کفن میں قمیص اور عمامہ نہیں تھے۔ احناف کے یہاں قمیص کا ذکر ہے، اس لیے اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہاں جو مذکور ہے وہ صحابہ کا حضور ﷺ کے ساتھ ایک عمل ہے، کہ صحابہ نے حضور کو بغیر قمیص کے کفن دیا؛ جب کہ حضور ﷺ کا خود جو معمول تھا وہ قمیص کے ساتھ کفن دینے کا تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ بعض روایات میں خود حضور ﷺ کے کفن میں بھی قمیص کا ذکر آیا ہے جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے: ''كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب نجرانية: ثوبان وقميصه الذي مات فيه ''۔ علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ تاویلات درست نہیں؛ کیوں کہ یہ اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں ہے۔ لیکن ہم نے حضرت الاستاذ کی بات ذکر کی جس کے مدنظر ان توجیہات کی ضرورت باقی نہیں رہتی؛ کہ احناف قمیص کا لفظ کہتے ہیں، مگر اس سے وہ قمیص مراد نہیں ہے جس میں آستین، چاک اور کلی وغیرہ ہوتی ہیں؛ بلکہ وہ بھی چادر ہی ہوتی ہے، صرف طریقہ تکفین میں مشابہت کی وجہ سے اسے قمیص کا نام دیا گیا ہے، چنانچہ وہ گردن سے پاؤں تک ہوتی ہے۔ تو حدیث میں جس قمیص کی نفی ہے احناف اس کے قائل نہیں ہیں؛ ہاں مالکیہ کے یہاں تصریح ہے کہ قمیص کلی، چاک اور گریبان والی بالکل ایسی ہونی چاہیے جیسی زندہ کی ہوتی ہے اور وہ عمامہ کے بھی قائل ہیں، تو یہ دونوں باب بھی ان کے صریح خلاف ہیں اور حدیث کے دونوں لفظ بھی۔ مگر ابن بطال نے یہاں ان کے بارے میں کچھ نہیں کہا ہے۔

[۲۴] باب الْكَفَنِ بِلا عِمَامَةٍ

(۱۲۷۳) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كُفِّنَ فِي ثَلاثَةِ أَثْوَابٍ بِيضٍ سَحُولِيَّةٍ، لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلا عِمَامَةٌ. (گذشتہ: ۱۲۶۴، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲)

مقصد ترجمہ اور تشریح حدیث | بغیر عمامہ کے کفن کا بیان۔ حدیث گذر چکی ہے ترجمہ کی ضرورت نہیں۔ اس باب میں امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کفن میں عمامہ مستحسن نہیں ہے۔ احناف کے یہاں بھی کفن میں عمامہ نہیں ہے؛ ہاں خواص یعنی اصحاب تقوی علماء دین کو عمامہ پہنانا جائز ہے؛ عام لوگوں کو نہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر نے اپنے ایک صاحبزادے کو عمامہ پہنایا تھا۔ لیکن جہاں تک معمول کا سوال ہے تو خواص کے کفن میں بھی عمامہ نہیں ہوتا۔ حنابلہ کے یہاں مکروہ ہے اور مالکیہ اس کے استحباب کے قائل ہیں؛ اس لیے اس ترجمہ سے مالکیہ پر تعریض ہو رہی ہے۔ حدیث گذر چکی ہے۔ ترجمہ سے مناسبت ظاہر ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ حضور ﷺ کے کفن میں عمامہ نہیں تھا۔ جس سے ثابت ہوا کہ عمامہ مستحسن نہیں ہے۔

[۲۵] باب الْكَفَنِ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ.

وَبِهِ قَالَ عَطَاءٌ وَالزُّهْرِيُّ وَعَمْرُو بْنُ دِينَارٍ وَقَتَادَةُ. وَقَالَ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ: الْحَنُوطُ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ. وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: يُبْدَأُ بِالْكَفَنِ ثُمَّ بِالدَّيْنِ ثُمَّ بِالْوَصِيَّةِ. وَقَالَ سُفْيَانُ: أَجْرُ الْقَبْرِ وَالْغُسْلِ هُوَ مِنَ الْكَفَنِ.

(۱۲۷۴) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَكِّيُّ، حَدَّثَنَا إِبْرَهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: أُتِيَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَوْفٍ رضي الله عنه يَوْمًا بِطَعَامِهِ، فَقَالَ: قُتِلَ مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ - وَكَانَ خَيْرًا مِنِّي - فَلَمْ يُوجَدْ لَهُ مَايُكَفَّنُ فِيهِ إِلَّا بُرْدَةٌ، وَقُتِلَ حَمْزَةُ أَوْ رَجُلٌ خَيْرٌ مِنِّي، فَلَمْ يُوجَدْ لَهُ مَايُكَفَّنُ فِيهِ إِلَّا بُرْدَةٌ، لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَكُونَ قَدْ عُجِّلَتْ لَنَا طَيِّبَاتُنَا فِي حَيَاتِنَا الدُّنْيَا، ثُمَّ جَعَلَ يَبْكِي. (آئندہ: ۱۲۷۵، ۴۰۴۵)

ترجمہ [باب] کفن کی تیاری پورے مال سے کی جائے گی (یعنی کفن کی تیاری میں ترکہ کے کسی حصے کی تحدید نہیں ہے)۔ عطاء، زہری، عمرو بن دینار اور قتادہ سے یہی مروی ہے۔ عمرو بن دینار نے کہا کہ خوشبو کا خرچ سارے مال سے دیا جائے۔ ابراہیم سے منقول ہے کہ مال میں سے اولاً کفن دیا جائے، پھر قرضہ اداء کیا جائے اور پھر وصیت پوری کی جائے۔ سفیان نے کہا کہ قبر اور غسل کی اجرت بھی کفن ہی کا حصہ ہے۔ سعد بن ابراہیم نے اپنے والد سے روایت بیان کی کہ عبدالرحمٰن بن عوف کے سامنے ایک دن ان کا کھانا لایا گیا، تو انہوں نے فرمایا: مصعب بن عمیر کو قتل کیا گیا- اور وہ مجھ سے بہتر تھے- تو ان کے لیے سوائے ایک چادر کے کوئی ایسی چیز نہیں ملی جس میں ان کو کفن دیا جاتا۔ حضرت حمزہ کو قتل کیا گیا، یا ایک دوسرے شخص کو جو مجھ سے بہتر تھے، ان کے لیے بھی کوئی ایسی چیز نہیں ملی جس میں ان کو کفن دیا جاتا سوائے ایک چادر کے۔ یقیناً مجھے ڈر ہے کہ کہیں ہماری لذت کی چیزیں دنیا کی زندگی ہی میں جلدی نہ دے دی گئیں ہوں، پھر وہ رونے لگے۔

مقصد ترجمہ باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ کفن کی تیاری میت کے مال میں سے ہوگی اور اس تیاری میں مال کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، کہ ضرورت پر بھی اس سے زیادہ استعمال نہ کیا جا سکے؛ بلکہ اگر ضرورت ہوئی تو پورا مال بھی استعمال کیا جائے گا۔ کفن کی تیاری کا تعلق پورے مال سے ہے۔ جمہور کا مسلک یہی ہے اور بعض حضرات سے جو اس کے خلاف یہ منقول ہے کہ کفن کی تیاری میں صرف تہائی مال صرف کیا جائے گا؛ یہ شاذ اور غیر معتبر ہے۔ مرنے کے بعد میت کے مال سے چار حقوق متعلق ہوتے ہیں: تجہیز و تکفین، قرض کی ادائیگی، وصیت کا نفاذ اور ورثہ میں وراثت کی تقسیم۔ ان چاروں حقوق کی ترتیب بھی یہی ہے۔ قرآن کریم میں اگر چہ وصیت کا ذکر قرض سے مقدم ہے؛ لیکن وہ

تقدیم اہمیت کو بیان کرنے کے لیے ہے، دراصل وصیت عام طور پر مخفی ہوتی ہے، پھر موصی لہ مطالبہ نہیں کرتا اس کے ذکر سے شرماتا ہے اس وجہ سے وصیت میں تساہل کا امکان ہے؛ لہذا اللہ نے اس کو ذکر میں مقدم کیا؛ ورنہ عمل میں قرض مقدم ہوگا اور وصیت کا نفاذ مؤخر۔ شوافع نے تکفین پر زکات کی وصولی کو مقدم کیا ہے؛ مگر یہ حدیث ان پر حجت ہے، تکفین علی الاطلاق تمام حقوق پر مقدم ہے، جمہور کا مسلک یہی ہے۔

تشریح آثار امام بخاری نے اس قول کو عطاء بن ابی رباح، امام زہری، عمرو بن دینار اور قتادہ کی طرف منسوب کیا ہے، ان حضرات سے بھی یہی منقول ہے کہ کفن کی تیاری پورے مال سے ہوگی۔ چنانچہ عطاء بن ابی رباح کا قول دارمی نے موصولاً ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "**عن ابن المبارک عن ابن جریج أن عطاء قال: الحنوط والكفن من رأس المال**"۔ زہری اور قتادہ ان دونوں کے اقوال کو عبدالرزاق نے موصولاً بیان کیا ہے، چنانچہ عبد الرزاق نے کہا: "**أخبرنا معمر، عن الزهري وقتادة قالا: الكفن من جميع المال**"۔ اور عمرو بن دینار کا قول بھی مسنداً مصنف عبدالرزاق ہی میں ہے اور اس طرح ہے: "**عن ابن جریج عن عطاء: الكفن والحنوط من رأس المال، وبه قال عمرو بن دينار**"۔ امام بخاری نے ترجمہ میں عمرو بن دینار کو قتادہ وغیرہ کے ساتھ اجمالاً بھی ذکر کیا ہے کہ ان سے بھی یہ قول مروی ہے کہ کفن کی تیاری کا تعلق پورے مال سے ہے اور پھر بعد میں ان کی روایت کے الفاظ ذکر بھی کیے؛ یہ وہی روایت ہے جس کی طرف اجمال میں اشارہ کیا تھا اور جس کے بارے میں بتایا گیا کہ مصنف عبدالرزاق کی تخریج ہے۔

ان کے علاوہ امام بخاری نے یہاں دو تعلیق اور دی ہیں، ایک ابراہیم نخعی کی اور دوسری سفیان ثوری کی؛ یہ دونوں دارمی میں ہیں، لیکن سفیان والی روایت بھی دارمی نے ابراہیم نخعی ہی سے روایت کی ہے، یعنی وہ بھی انہیں کا قول ہے؛ لیکن عبدالرزاق نے ایک دوسرے طریق سے اس کو تفصیل سے بیان کیا جس سے بات صاف ہوتی ہے کہ اس قول کی نسبت دونوں کی طرف درست ہے، دراصل یہ قول امام نخعی ہی کا ہے؛ لیکن یہی سوال ان کے ایک واسطے کے شاگرد سفیان ثوری سے بھی کیا گیا تھا، تو انہوں نے اس موقعہ پر نخعی کی طرف نسبت کیے بغیر وہی جواب دیا تھا جو نخعی سے بھی مروی ہے؛ اس لیے اس قول کی نسبت دونوں کی طرف درست ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: "**عبد الرزاق عن سفيان عن عبيدة عن إبراهيم النخعي قال: قلت لسفيان: فأجر القبر والغسل؟ قال: هو من الكفن**"۔

ابراہیم نخعی کے اثر سے ترتیب معلوم ہوئی، اس ترتیب پر بھی جمہور علماء کا اجماع ہے۔ پھر ترجمہ میں صرف کفن کا ذکر تھا کہ کفن میت کے پورے مال سے دیا جائے گا، اس میں کفن کے علاوہ تجہیز میں ہونے والے دیگر اخراجات کا ذکر نہیں آیا تھا، جب کہ ان کا حکم بھی وہی ہے، اس لیے امام بخاری نے دیگر آثار کے ذریعے ان کے حکم کو بھی بیان کیا؛ چنانچہ عمرو بن دینار کے اثر میں حنوط کا ذکر آیا اور سفیان ثوری کے اثر میں قبر کھودنے والے اور غسل دینے والے کی اجرت

کا۔ حضرت سفیان ثوری سے جب ان دونوں کی اجرت کے بارے میں سوال کیا گیا، تو انہوں نے ان دونوں کی اجرت کو تکفین کا حصہ بتایا، کہ ان کا بھی وہی حکم ہے جو کفن کا ہے، یعنی ان چیزوں کا انتظام بھی میت کے پورے مال سے کیا جائے گا۔

تشریح حدیث اس حدیث میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے صاحبزادے ابراہیم نے اپنے والد کا ایک قصہ بیان کیا ہے، کہ ایک مرتبہ وہ روزے دار تھے، افطار کا کھانا ان کے سامنے لایا گیا، تو کھانے کو دیکھ کر ان کو صحابہ کی ابتدائی زندگی کی عسرت یاد آگئی اور دل بھر آیا؛ اس وقت کو یاد کیا اور چند صحابہ جن میں حضرت مصعب بن عمیر اور حضرت حمزہ کے ناموں کی تصریح ہے اور ایک صحابی کا ذکر اس طور پر ہے کہ ان کے اور حضرت حمزہ کے درمیان تردید ہے، کہ ان کا نام لیا یا حضرت حمزہ کا نام لیا؛ پھر فرمایا کہ یہ لوگ مجھ سے بہتر تھے۔ حضرت نے یہ بات تواضعاً فرمائی، ورنہ حضرت عشرہ مبشرہ میں ہیں، جو صحابہ کی سب سے افضل جماعت ہے۔ پھر ان کی تنگی کو بیان کیا کہ وہ لوگ اس حال میں شہید ہوئے کہ ان کے پاس ایک چادر کے علاوہ کچھ نہیں تھا۔ ترجمہ کا تعلق اسی حصے سے ہے، کہ ان کے پاس اس چادر کے علاوہ کچھ نہیں تھا اور اسی میں ان کو کفنایا گیا، اس سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ کفن کا انتظام پورے مال سے کیا جائے گا کیوں کہ ان کے پاس کل سرمایہ یہی تھا؛ چنانچہ ایک روایت میں ''ولم یترک إلا بردۃ'' ہے جو اس مطلب میں زیادہ واضح ہے کہ ان کا کل ترکہ یہی تھا اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ کفن کا انتظام دیگر حقوق مالیہ پر مقدم ہے، ورنہ یہاں اس چادر میں کفن دینے سے پہلے یہ تحقیق کی جاتی کہ دیگر حقوق ذمہ میں ہیں یا نہیں۔ بعد میں حضرت نے اپنے حال کو اس زمانے کے ان صحابہ کے حالات سے تقابل کر کے فرمایا کہ مجھے یہ ڈر ہو رہا ہے کہ کہیں نیکیوں کی جزاء اور ہماری پسندیدہ چیزیں یہیں دنیا میں نہ دیدی گئی ہوں، پھر آپ پر رقت طاری ہوگئی اور کھانے کی بجائے رونے لگے، کھانا نہیں کھا سکے اور اسی گریہ کی حالت میں کھانا اٹھوا دیا۔ سبحان اللہ! یہ حال اس وقت ہے جب کہ آپ اس دن روزہ دار تھے اور کھانا افطار کے لیے لایا گیا تھا۔

[۲۶] باب إِذَا لَمْ يُوجَدْ إِلَّا ثَوْبٌ وَاحِدٌ

(۱۲۷۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ إِبْرَاهِيمَ، أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ عَوْفٍ رضي الله عنه أُتِيَ بِطَعَامٍ وَكَانَ صَائِمًا، فَقَالَ: قُتِلَ مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ وَهُوَ خَيْرٌ مِنِّي، كُفِّنَ فِي بُرْدَةٍ، إِنْ غُطِّيَ رَأْسُهُ بَدَتْ رِجْلَاهُ، وَإِنْ غُطِّيَ رِجْلَاهُ بَدَا رَأْسُهُ - وَأُرَاهُ قَالَ: - وَقُتِلَ حَمْزَةُ وَهُوَ خَيْرٌ مِنِّي، ثُمَّ بُسِطَ لَنَا مِنَ الدُّنْيَا مَا بُسِطَ، أَوْ قَالَ: أُعْطِينَا مِنَ الدُّنْيَا مَا أُعْطِينَا، وَقَدْ خَشِينَا أَنْ تَكُونَ حَسَنَاتُنَا

عُجّلَتْ لَنَا، ثُمَّ جَعَلَ يَبْكِي حَتَّى تَرَكَ الطَّعَامَ. (گذشتہ:۱۲۷۴)

ترجمہ [باب] کفن کے لیے اگر ایک ہی کپڑا میسر ہو تو کیا کرے؟ ابراہیم سے روایت ہے کہ عبدالرحمٰن بن عوف کے سامنے کھانا لایا گیا، وہ روزہ دار تھے، انہوں نے فرمایا: مصعب بن عمیر جو کہ مجھ سے بہتر تھے شہید کیے گئے تو ایک چادر میں ان کو کفن دیا گیا، اگر ان کا سر ڈھانکا جاتا تو پاؤں کھل جاتے اور اگر پاؤں ڈھانکے جاتے تو سر کھل جاتا۔ راوی کہتے ہیں: میرا خیال ہے کہ انہوں نے یہ بھی کہا کہ حمزہ شہید ہوئے اور وہ مجھ سے بہتر تھے۔ پھر دنیا ہمارے لیے خوب کھول دی گئی، یا یہ فرمایا کہ ہمیں دنیا بہت دی گئی ہمیں اس کا ڈر ہے کہ کہیں ہماری نیکیوں کا بدلہ دنیا ہی میں نہ دیدیا گیا ہو، پھر رونے لگے یہاں تک کہ کھانا چھوڑ دیا۔

مقصد ترجمہ وتشریح حدیث یہاں امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کفن کے لیے دو یا تین کپڑے ہونا ضروری نہیں ہیں، اگر وقت پر ایک ہی کپڑا میسر ہو تو اس میں بھی کفن دینا جائز ہے۔ اصل ستر کا چھپانا ہے، اگر ایک ہی کپڑا ہو اور اس سے ستر چھپ جائے تو وہی کافی ہے، پھر مزید کا انتظار بھی نہیں کرنا چاہیے اور مزید کے لیے سوال کرنا یا قرض لینا بھی جائز نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ بلا ضرورت ہے۔ پیچھے یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ احناف نے کفن کی تین قسمیں کی ہیں: کفن مسنون، کفن کفایہ اور کفن ضرورت۔ کفن کے لیے جو کپڑا ابھی میسر ہو جائے؛ وہ کفن ضرورت ہے۔ تو پیش نظر صورت احناف کے بیان کے مطابق کفن ضرورت میں آئے گی۔ باب میں ذکر کردہ حدیث گذر چکی ہے، اس جگہ قدرے تفصیل ہے، چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر کے کفن کے بارے میں ہے کہ ان کی چادر ان کے جسم سے چھوٹی تھی، اگر سر ڈھانکتے تو پاؤں کھل جاتے تھے اور پاؤں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا۔

[۲۷] باب إِذَا لَمْ يَجِدْ كَفَنًا إِلَّا مَا يُوَارِي رَأْسَهُ أَوْ قَدَمَيْهِ غَطَّى رَأْسَهُ

(۱۲۷۶) حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، حَدَّثَنَا شَقِيقٌ، حَدَّثَنَا خَبَّابٌ رضي الله عنه قَالَ: هَاجَرْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ نَلْتَمِسُ وَجْهَ اللهِ، فَوَقَعَ أَجْرُنَا عَلَى اللهِ، فَمِنَّا مَنْ مَاتَ لَمْ يَأْكُلْ مِنْ أَجْرِهِ شَيْئًا، مِنْهُمْ مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ، وَمِنَّا مَنْ أَيْنَعَتْ لَهُ ثَمَرَتُهُ فَهُوَ يَهْدِبُهَا. قُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ، فَلَمْ نَجِدْ لَهُ مَا نُكَفِّنُهُ فِيهِ، إِلَّا بُرْدَةً إِذَا غَطَّيْنَا بِهَا رَأْسَهُ خَرَجَتْ رِجْلَاهُ، وَإِذَا غَطَّيْنَا رِجْلَيْهِ خَرَجَ رَأْسُهُ فَأَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نُغَطِّيَ رَأْسَهُ، وَأَنْ نَجْعَلَ عَلَى رِجْلَيْهِ مِنَ الْإِذْخِرِ.

(آئندہ:۳۸۹۷، ۳۹۱۳، ۳۹۱۴، ۴۰۴۷، ۴۰۸۲، ۶۴۳۲، ۶۴۴۸)

ترجمہ [باب] اگر کفن کے لیے صرف اتنا کپڑا میسر ہو جو یا تو سر کو چھپائے یا دونوں پاؤں کو تو اس کے سر کو چھپانا چاہیے۔ حضرت خبابؓ بیان کرتے ہیں کہ ہم نے نبی ﷺ کے ساتھ ہجرت کی؛ اس حال میں کہ ہم اللہ کی

خوشنودی کے طالب تھے، تو ہمارا اجر عند اللہ ثابت ہو گیا، پھر ہم میں کچھ تو وہ ہیں جو وفات پا گئے اور انہوں نے اپنے اجر میں سے کچھ نہیں کھایا، ان میں مصعب بن عمیر ہیں اور ہم میں دوسرے وہ ہیں جن کا پھل پک چکا ہے اور اب وہ اس کو توڑ رہے ہیں، تو مصعب بن عمیر احد میں شہید ہوئے تھے، ہمیں ان کو کفن دینے کے لیے ایک چادر کے علاوہ کچھ نہ ملا، جب اس چادر سے ہم ان کے سر کو ڈھانکتے تو ان کے پاؤں نکل جاتے، اور جب ان کے پاؤں ڈھانکتے تو ان کا سر باہر آ جاتا، تو پیغمبر ﷺ نے ہمیں فرمایا کہ ہم ان کا سر ڈھانک دیں اور ان کے پاؤں پر اذخر گھاس ڈال دیں۔

مقصد ترجمہ اگر کفن پورے جسم کو چھپانے کے لیے کافی نہ ہو، بلکہ اس سے جسم کا بعض حصہ چھپتا ہو اور بعض نہ چھپتا ہو، تو اب کس حصے کو مقدم کیا جائے؟ یہ بتانے کے لیے یہ باب قائم کیا ہے، اس سے اس بات پر بھی تنبیہ مقصود ہے کہ جسم کے تمام اعضاء یکساں نہیں ہیں بعض کو بعض پر فضیلت حاصل ہے، لہذا ان کو کفن میں مقدم رکھا جائے گا، چنانچہ یہاں بتایا کہ اگر کفن کا کپڑا صرف اتنا ہو کہ سر اور پاؤں دونوں نہیں چھپ سکتے، کوئی ایک ہی چھپ سکتا ہے، تو ایسے حال میں کپڑے سے سر کو چھپایا جائے گا اور پاؤں پر اذخر گھاس ڈال دی جائے گی، وہاں اذخر کا رواج تھا دیگر علاقوں میں وہاں کے حساب سے جو ستر کے مقصد میں بہتر ہو وہ گھاس استعمال کی جائے۔ پھر اگر کپڑا اتنا کم ہو کہ سر اور ستر دونوں کے لیے کافی نہ ہو تو اب ستر کو ترجیح دی جائے گی، ستر کو چھپائیں، سر اور باقی جسم پر گھاس ڈالیں اور اگر بالکل ہی لباس میسر نہ ہو تو پورے جسم پر گھاس ڈال کر کفنایا جائے۔

تشریح حدیث اس حدیث کا مضمون تو وہی ہے جو گذشتہ باب کی حدیث کا تھا، مگر اس میں بیان کرنے والے صحابی بدل گئے ہیں اور واقعے میں کچھ تفصیل بھی آ گئی ہے۔ اس کے بیان کرنے والے حضرت خباب ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضور ﷺ کے ساتھ اللہ کی رضا کے لیے ہجرت کی اور یوں عند اللہ ہمارا اجر محفوظ ہوا، پھر ہم میں سے ایک تعداد تو ایسی ہے جس نے اپنی قربانیوں، مجاہدات و جہاد کے دنیاوی ثمرات نہیں دیکھے، ان کا دنیاوی نفع حاصل نہیں کیا اور دنیا سے چل بسے، جب کہ کچھ وہ ہیں جن کے جہاد و عمل کے پھل پکے اور تیار ہوئے اور آج وہ ان سے متمتع ہو رہے ہیں۔ مصعب بن عمیر ان میں ہیں جو دنیا کا نفع دیکھے بغیر رخصت ہوئے، وہ احد میں شہید ہوئے تھے، حال یہ تھا کہ ان کے پاس اتنا کپڑا بھی نہ تھا جس میں وہ کفنائے جاتے، بس ایک چھوٹی چادر تھی، اس سے اگر سر ڈھانکتے تو پاؤں کھل جاتے تھے اور پاؤں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا۔ حضور ﷺ نے یہ فرمایا کہ سر ڈھانک دیا جائے اور پاؤں پر اذخر گھاس ڈال دی جائے۔ ترجمے کا تعلق اسی سے ہے، مناسبت ظاہر ہے۔

[۲۸] باب مَنِ اسْتَعَدَّ الْكَفَنَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ

(۱۲۷۷) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَهْلٍ رضي الله عنه أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ النَّبِيَّ ﷺ بِبُرْدَةٍ مَنْسُوجَةٍ فِيهَا حَاشِيَتُهَا - أَتَدْرُونَ مَا الْبُرْدَةُ؟

قَالُوا: الشَّمْلَةُ، قَالَ: نَعَمْ. قَالَتْ: نَسَجْتُهَا بِيَدِي، فَجِئْتُ لِأَكْسُوَكَهَا. فَأَخَذَهَا النَّبِيُّ ﷺ مُحْتَاجًا إِلَيْهَا، فَخَرَجَ إِلَيْنَا وَإِنَّهَا إِزَارُهُ، فَحَسَّنَهَا فُلَانٌ، فَقَالَ: اكْسُنِيهَا، مَا أَحْسَنَهَا! قَالَ الْقَوْمُ: مَا أَحْسَنْتَ، لَبِسَهَا النَّبِيُّ ﷺ مُحْتَاجًا إِلَيْهَا، ثُمَّ سَأَلْتَهُ وَعَلِمْتَ أَنَّهُ لَا يَرُدُّ. قَالَ: وَاللهِ إِنِّي مَا سَأَلْتُهُ لِأَلْبَسَهَا، إِنَّمَا سَأَلْتُهُ لِتَكُونَ كَفَنِي. قَالَ سَهْلٌ فَكَانَتْ كَفَنَهُ. (آئندہ: ۲۰۹۳، ۵۸۱۰، ۶۰۳۶)

ترجمہ [باب] اس شخص کا بیان جس نے پیغمبر ﷺ کے زمانے میں کفن تیار کیا اور اس پر نکیر نہیں ہوئی۔ حضرت سہل سے روایت ہے کہ ایک عورت نبی ﷺ کے پاس ایک بُنی ہوئی پھندنے والی چادر لائی۔ راوی نے اپنے شاگردوں سے معلوم کیا کہ تم جانتے ہو، بـردة کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا شملہ، استاذ نے کہا کہ: ہاں۔ اس عورت نے عرض کیا کہ اسے میں نے اپنے ہاتھ سے بُنا ہے اور اسے آپ کو پہنانے کے لیے لائی ہوں۔ حضور ﷺ نے اس کو لے لیا اس حال میں کہ آپ کو اس کی ضرورت تھی۔ اس کے بعد حضور ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے اور وہ چادر آپ نے ازار کے طور پر باندھ رکھی تھی، تو فلاں نے اس کی تعریف کی اور کہا کہ یہ چادر مجھے پہنا دیں، یہ کتنی اچھی ہے! لوگوں نے کہا کہ تم نے اچھا نہیں کیا، نبی ﷺ کو اس کی ضرورت تھی، پھر بھی تم نے سوال کرلیا؛ جب کہ تم جانتے ہو کہ حضور ﷺ منع نہیں فرماتے۔ اس شخص نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم میں نے یہ چادر پہننے کے لیے نہیں مانگی ہے، یہ تو مین نے اس لیے مانگی ہے تاکہ یہ میرا کفن ہو۔ حضرت سہل فرماتے ہیں کہ چنانچہ وہ چادر ان کا کفن بنی۔

مقصد ترجمہ زندگی ہی میں اگر کوئی شخص موت کے بعد کا ضروری سامان مہیا کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج نہیں؛ کیوں کہ اس سے موت اور آخرت کی یاد تازہ ہوتی ہے، جو بہت بڑی چیز ہے، حدیث میں آیا ہے: **"أفضل المؤمنين إيماناً أكثرهم للموت ذكراً"**۔ پیش نظر ترجمہ میں **" ولم ينكر عليه"** معروف اور مجہول دونوں طرح ہے۔ معروف کی شکل میں اس کا تعلق حضور ﷺ سے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ حضور ﷺ نے ایسا کرنے والے پر نکیر نہیں فرمائی۔ اور مجہول کی صورت میں نکیر عام ہوگی یعنی نہ حضور ﷺ نے نکیر کی اور نہ صحابہ نے اور صحابہ کی جو نکیر حدیث میں مذکور ہے وہ- جیسا کہ تشریح حدیث میں آ رہا ہے- سائل کے بے موقعہ سوال پر ہے۔ کفن کے لیے چادر کو محفوظ کرنے اور زندگی میں کفن تیار کرنے پر نہیں ہے۔ کفن ہی کی طرح زندگی میں قبر کھدوانے کا مسئلہ بھی ہے۔ بہت سے لوگوں نے ایسا کیا ہے۔ کچھ حضرات اس کو ناپسند کرتے ہیں کہ صحابہ سے ایسا منقول نہیں ہے، لیکن علامہ عینی نے فرمایا کہ صحابہ سے منقول نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ اس کے منکر تھے، جب کفن والی وجہ اس میں بھی پائی جا رہی ہے تو یہ بھی جائز ہونی چاہیے، بلکہ اس کا جواز بدرجہ اولی ہونا چاہیے کیوں کہ قبر آخرت کو یاد دلانے میں زیادہ مفید ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کی اجازت اسی صورت ہے جب کہ مقصد تذکیر آخرت ہو، اگر مقصد نیک نہیں ہے تو

اس کی اجازت محل نظر ہے اور حضرت الاستاذ نے اجازت نہ دینے کے سلسلے میں ایک اور بات بیان کی کہ چونکہ مرنے کے مقام سے کوئی واقف نہیں ہے: " ولا تدري نفس ما ذا تكسب غداً "۔ اس لیے زندگی میں قبر بنانے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔

تشریح حدیث ایک عورت حضور ﷺ کے لیے اپنے ہاتھ سے ایک چادر تیار کر کے خدمت میں لائی، جس کے پھندنے بھی الگ نہیں کیے گئے تھے، یعنی بالکل نئی تھی، حضور ﷺ نے اس چادر کو رغبت کے ساتھ قبول فرمایا اور اسے بطور ازار زیب تن کیا اور جب مجلس میں تشریف لائے تو وہ ازار پہنے ہوئے تھے۔ اس وقت مجلس میں ایک شخص نے اس چادر کی تعریف کی اور آپ سے اس کا سوال کیا۔ حضور ﷺ نے منظور فرمایا، اندرون خانہ تشریف لے گئے اور اس چادر کو اتار کر اس شخص کے حوالے کر دیا۔ صحابہ دیکھ چکے تھے کہ حضور ﷺ نے اسے رغبت سے قبول کیا تھا اور حضور کو اس کی ضرورت بھی تھی اس لیے ان کا سوال کرنا صحابہ کو ناپسند ہوا، چنانچہ صحابہ نے ان کو ٹوکا کہ تم نے یہ بات جانتے ہوئے بھی ایسا سوال کیوں کیا؟ انہوں نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم میں نے یہ چادر اپنے استعمال کے لیے نہیں لی ہے، بلکہ میری غرض اس سے یہ ہے کہ مجھے حضور ﷺ کے استعمال کردہ کپڑے میں کفن دیا جائے۔ راوی نے بیان کیا کہ ایسا ہی ہوا، وہ صحابی اسی چادر میں دفنائے گئے۔ ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے۔ اس میں ترجمہ کا ثبوت حضور ﷺ کی تقریر سے بھی ہے اور صحابہ کے دوبارہ نہ ٹوکنے سے بھی ہے، یعنی حضور ﷺ نے انہیں اس چادر کو کفن کے واسطے رکھنے سے منع نہیں کیا اور سوال کی وجہ سننے کے بعد اعتراض کرنے والے صحابہ بھی خاموش ہو گئے، پھر نکیر نہیں کی۔

اس روایت میں سائل کا نام نہیں ہے۔ محبّ طبری نے الاحکام میں طبرانی کے حوالے سے سائل عبد الرحمٰن بن عوف کو بتایا ہے؛ لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مجھے معجم کبیر میں یہ حوالہ نہیں ملا، نہ مسند سہل بن سعد میں اور نہ مسند عبد الرحمٰن بن عوف میں۔ پھر محبّ طبری ہی سے ابن الملقن نے شرح عمدہ میں اسے نقل کیا۔ حافظ ہیثمی نے یہ فرمایا کہ میں نے یہ نام کہیں دیکھا ہے لیکن مقام یاد نہیں رہا۔ پھر ابن الملقن نے شرح تنبیہ میں عبد الرحمٰن کی جگہ سہل کا نام لیا؛ مگر یہ غلط ہے۔ ان کو راوی سہل کے نام سے اشتباہ ہو گیا۔ سہل بن سعد اس روایت کے راوی ہیں، حدیث میں مذکورہ واقعہ کے سائل نہیں۔ یہ حدیث طبرانی میں بھی ہے، وہاں حدیث کے آخر میں ہے: "قال قتيبة: هو سعد بن أبي وقاص" تو یہاں سائل حضرت سعد بن ابی وقاص کو بتایا گیا۔ اور طبرانی ہی میں سائل ایک اعرابی بھی بتایا گیا ہے۔

[۲۹] باب اتِّبَاعِ النِّسَاءِ الْجَنَازَةَ

(۱۲۷۸) حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ بْنُ عُقْبَةَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ خَالِدٍ الْحَذَّاءِ، عَنْ أُمِّ الْهُذَيْلِ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رضي الله عنها قَالَتْ: نُهِينَا عَنِ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ، وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنَا.

(گذشتہ: ۳۱۳)

ترجمہ [باب] عورتوں کے جنازے کے ساتھ جانے کا بیان۔ حضرت ام عطیہ نے کہا کہ ہمیں جنازوں میں ساتھ جانے سے روکا گیا؛ مگر اس بارے میں تاکیدی حکم نہیں دیا گیا۔

مقصد ترجمہ امام بخاری نے ابواب الجنائز کے شروع میں ''فضل اتباع الجنائز'' کے عنوان سے جنازوں میں شرکت کی فضیلت بیان کرنے کے لیے ایک باب منعقد کیا تھا، یہاں خاص عورتوں کے لیے جنازے میں شرکت کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چوں کہ مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے اور صحابہ وتابعین کے اقوال میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے؛ اس لیے بخاری نے یہاں کوئی حکم نہیں لگایا صرف عنوان دینے پر اکتفا کیا۔ جہاں تک عورتوں کے جنازوں میں شریک ہونے کی بات ہے؛ تو جمہور اسے جائز نہیں سمجھتے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل سے کراہت مروی ہے۔ صرف امام مالک کے یہاں جواز اور رخصت کا قول ہے؛ لیکن ان کے یہاں بھی شرائط کے ساتھ اجازت ہے، کہ میت قریبی رشتے دار ہو، دعاء وغیرہ کے لیے شریک ہو، جاہلیت کے اعمال سے اجتناب کرے، وغیرہ۔

مگر احادیث سے عورتوں کا جانا ناجائز ہی معلوم ہوتا ہے؛ چنانچہ حدیث باب میں ''نُهِينَا'' کا لفظ ہے کہ ہمیں منع کیا گیا، ام عطیہ صحابیہ ہیں جمہور محدثین کہتے ہیں کہ صحابی کی یہ تعبیر مرفوع کا حکم رکھتی ہے۔ پھر اس کے علاوہ یہ حدیث ''نَهَانَا'' معروف کے لفظ سے بھی مروی ہے۔ اسماعیلی نے اسی طرح روایت کیا ہے اور اسماعیلی کی تائید طبرانی کی اس روایت سے ہوتی ہے: ''عن أم عطية قالت: لما دخل رسول الله ﷺ المدينة جمع النساء في بيت، ثم بعث إلينا عمر فقال: إني رسول رسول الله ﷺ إليكن إلى قوله: ونهانا أن نخرج في جنازة'' اس حدیث میں روکنا حضور ﷺ کی طرف منسوب ہے۔ حدیث کی تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حدیثِ باب ''مرسل صحابی'' کے قبیل سے ہے؛ کیوں کہ اس نہی کی خبر حضرت عمر نے پہنچائی، ام عطیہ نے یہ نہی براہ راست حضور سے نہیں سنی۔ اسی طرح حضرت اسماء بنت ابی بکر کے ایک واقعہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور عورتوں کے قبرستان جانے کو پسند نہیں فرماتے تھے، واقعہ یہ ہے کہ وہ ایک گھوڑے کے پیچھے قبرستان کی طرف گئی تھیں، حضور نے معلوم کیا کہ کیا تم قبرستان گئی تھیں؟ انہوں نے نفی میں جواب دیا۔ یہ حاکم کی حدیث ہے۔ ابن ماجہ میں ہے کہ جنازے میں شریک عورتوں کو آپ نے یہ کہہ کر واپس فرمایا: ''ارجعن مأزورات غير مأجورات'' تم واپس جاؤ یہاں آنے میں تمہارے لیے گناہ ہے ثواب نہیں۔ پھر آج کے ماحول کے پیش نظر جمہور ہی کا قول قابل ترجیح ہے؛ کیوں کہ مردوں اور عورتوں کے قبرستان جانے آنے میں اختلاط - جس سے بچنا مشکل ہے - بہت مضر ہوگا۔ امام بخاری نے جنازوں میں شرکت کی فضیلت والے باب اور عورتوں سے متعلق اس باب میں بہت فاصلہ رکھا ہے؛ جس سے یہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ بخاری بھی وہ فضیلت عورتوں اور مردوں کے لیے عام نہیں سمجھتے، بلکہ مردوں کے لیے خاص سمجھتے ہیں۔

تشریح حدیث ام عطیہ کہتی ہیں کہ ہمیں جنازوں میں شریک ہونے سے روکا تو گیا مگر اس کی تاکید نہیں کی گئی۔ ام عطیہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ منع کرنا ایسا تاکیدی نہیں تھا کہ جانے کی گنجائش نہ رہے، بلکہ وہ ناپسندیدگی پر محمول ہے اور جانے کی گنجائش ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اول تو یہ ام عطیہ کی فہم اور ان کا خیال ہے، جس کا منشاء نبوی کے عین مطابق ہونا ضروری نہیں دوسرے یہ کہ ان الفاظ سے اس عمل کا مرجوح ہونا تو متعین ہے؛ بالخصوص جب کہ انہوں نے کوئی قرینہ بھی ذکر نہیں کیا۔ اس لیے دیگر احادیث کی روشنی میں جن کا اوپر بیان آیا جمہور ہی کی بات راجح ہے کہ عورتوں کا قبرستان جانا مکروہ ہے۔

[۳۰] باب إِحْدَادِ الْمَرْأَةِ عَلَى غَيْرِ زَوْجِهَا

(۱۲۷۹) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ، حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ عَلْقَمَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ: تُوُفِّيَ ابْنٌ لِأُمِّ عَطِيَّةَ رضي الله عنها فَلَمَّا كَانَ الْيَوْمُ الثَّالِثُ دَعَتْ بِصُفْرَةٍ، فَتَمَسَّحَتْ بِهِ وَقَالَتْ: نُهِينَا أَنْ نُحِدَّ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثٍ إِلَّا بِزَوْجٍ. (گذشتہ:۳۱۳، ۱۲۷۸)

(۱۲۸۰) حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ مُوسَى، قَالَ: أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ نَافِعٍ، عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ، قَالَتْ: لَمَّا جَاءَ نَعْيُ أَبِي سُفْيَانَ مِنَ الشَّامِ دَعَتْ أُمُّ حَبِيبَةَ رضي الله عنها بِصُفْرَةٍ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ، فَمَسَحَتْ عَارِضَيْهَا وَذِرَاعَيْهَا، وَقَالَتْ: إِنِّي كُنْتُ عَنْ هَذَا لَغَنِيَّةً، لَوْلَا أَنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ، فَإِنَّهَا تُحِدُّ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا. (آئندہ:۱۲۸۱، ۵۳۳۴، ۵۳۳۹، ۵۳۴۵)

(۱۲۸۱) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ نَافِعٍ، عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ، أَخْبَرَتْهُ قَالَتْ: دَخَلْتُ عَلَى أُمِّ حَبِيبَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تُحِدُّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.
(گذشتہ:۱۲۸۰)

(۱۲۸۲) ثُمَّ دَخَلْتُ عَلَى زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ حِينَ تُوُفِّيَ أَخُوهَا، فَدَعَتْ بِطِيبٍ فَمَسَّتْ ثُمَّ قَالَتْ: مَا لِي بِالطِّيبِ مِنْ حَاجَةٍ، غَيْرَ أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ: لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تُحِدُّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ، إِلَّا عَلَى

زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً.　　(آئندہ: ۵۳۳۵)

ترجمہ [باب] عورت کا اپنے شوہر کے علاوہ کسی اور کی موت پر سوگ کرنا۔ محمد بن سیرین سے مروی ہے کہ ام عطیہ کے ایک فرزند کا انتقال ہوا اور جب تیسرا دن آیا تو انہوں نے زرد خوشبو منگا کر اپنے جسم پر لگائی اور کہا کہ ہمیں شوہر کے علاوہ کسی اور پر تین دن سے زیادہ سوگ کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ زینب بنت ابی سلمہ سے روایت ہے کہ جب شام سے ابوسفیان کی وفات کی خبر آئی تو اس کے تین دن بعد حضرت ام حبیبہؓ نے زرد خوشبو طلب کی اور اپنے دونوں رخساروں اور بازوؤں پر لگائی اور کہا کہ بے شک مجھے اس کی ضرورت نہ تھی، مگر میں نے پیغمبر ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو عورت اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لیے حلال نہیں ہے کہ کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ کرے، سوائے شوہر کے کہ اس پر چار ماہ دس دن سوگ کرے۔ تیسری حدیث کے الفاظ کا ترجمہ گذشتہ حدیث کے ترجمہ میں آ گیا۔

زینب بنت ابی سلمہ کہتی ہیں کہ پھر میں زینب بنت جحش کے پاس ان کے بھائی کے انتقال کے موقعہ پر گئی، تو انہوں نے ایک خوشبو منگا کر لگائی، پھر کہا کہ مجھے خوشبو کی کوئی احتیاج نہیں تھی، لیکن میں نے منبر پر حضور ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو عورت اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتی ہو اس کے لیے جائز نہیں کہ کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ کرے؛ سوائے شوہر کے کہ اس پر چار مہینے دس دن سوگ کرے۔

مقصد ترجمہ زینت کی چیزوں؛ جیسے جاذبِ نظر لباس، زیورات، سرمہ وغیرہ اور اسی طرح جماع اور دواعی جماع سے اجتناب کا نام سوگ ہے۔ ترجمہ میں شوہر کے علاوہ کی قید ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ باب شوہر کے علاوہ دیگر کسی میت پر سوگ کے حکم کو بیان کرنے کے لیے ہے۔ اس قید کی ضرورت اس لیے ہوئی کہ شوہر پر سوگ کرنے اور غیر شوہر پر سوگ کرنے میں دو فرق ہیں: ایک یہ کہ شوہر پر سوگ کرنا واجب ہے اور غیر شوہر پر سوگ واجب نہیں، بلکہ صرف جائز ہے؛ چنانچہ اگر کسی شوہر والی عورت کا کوئی رشتہ دار فوت ہو جائے اور تین دن کے دوران شوہر جماع کا تقاضا کرے تو عورت پر شوہر کی بات ماننا لازم ہے۔ دوسرا فرق مدت کا ہے شوہر پر سوگ کی مدت چار ماہ دس دن ہے جو کہ قرآن میں منصوص ہے اور غیر شوہر پر سوگ صرف تین دن تک منا سکتے ہیں زیادہ جائز نہیں؛ جیسا کہ ان احادیث باب میں مذکور ہے۔ پھر چوں کہ احادیث باب سے حکم کا ثبوت ظاہر تھا اس لیے مصنف نے ترجمہ میں حکم نہیں لگایا۔ نیز امام بخاری نے ترجمہ میں میت کا لفظ نہیں دیا ہے۔ علامہ ابن حجر نے تو یہ فرمایا کہ چوں کہ سوگ موت کے ساتھ ہی خاص ہوتا ہے اس لیے میت کی تصریح کی ضرورت نہ ہوئی۔ ابن حجر کا یہ فرمانا دراصل مطلقہ بائنہ کے سوگ میں اختلاف کے پس منظر میں ہے، احناف مطلقہ بائنہ کے سوگ کو واجب کہتے ہیں اور شوافع اس کے قائل نہیں ہیں۔

تو ابن حجر یہ کہہ کر احناف کو یہ گنجائش دینا نہیں چاہتے کہ بخاری ان کی موافقت کر رہے ہیں؛ لیکن علامہ عینی میت

کی قید نہ ہونے سے یہ فائدہ اٹھا رہے ہیں، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ بخاری نے میت کی قید نہ لگا کر احناف کی موافقت کی ہے، کہ سوگ موت کے ساتھ خاص نہیں ہے دوسرے مواقع پر بھی ہوسکتا ہے۔ حضرت الاستاذ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ عینی کی یہ کوشش مفید مقصد نہیں ہے؛ کیوں کہ یہاں جس سوگ کا ذکر ہے وہ بالا جماع صرف جائز ہے، واجب نہیں ہے اور احناف مطلقہ بائنہ کے لیے جس سوگ کے قائل ہیں اس کا درجہ واجب کا ہے، تو اگر بخاری کا توافق ثابت ہو بھی جائے تو بھی مقصد حاصل نہیں ہوتا کہ اس سے زیادہ سے زیادہ دیگر مواقع پر بھی سوگ کا جواز ثابت ہوگا، نہ کہ وجوب اور یہ بھی احناف کے مسلک کے خلاف ہے۔ حضرت الاستاذ کا فرمانا درست ہے، خود ترجمہ کے الفاظ بھی اس کا ساتھ نہیں دیتے؛ کیوں کہ ''علی غیر زوجھا'' کی تعبیر موت ہی کو بتاتی ہے، اس میں طلاق والے مسئلہ کے لیے گنجائش نہیں ہے۔

تشریح حدیث اول حضرت ام عطیہ نے اپنے فرزند کی وفات کے تیسرے دن زرد رنگ کی خوشبو لگائی اور یہ فرمایا کہ ہمیں شوہر کے علاوہ کسی اور پر تین دن سے زیادہ سوگ کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ تین دن سے زیادہ کی ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ تین دن تک کم از کم جواز اور مشروعیت ہو۔ تو ترجمہ ثابت ہوگیا کہ شوہر کے علاوہ دیگر میت پر تین دن تک سوگ کرنا جائز ہے۔

باقی احادیث کی تشریح باقی تینوں حدیثوں میں حضور ﷺ کا فرمان تو ایک ہی ہے، حضرت ام عطیہ نے جو بات کنایۃً کہی تھی، ان روایتوں میں اس کا صریح بیان ہے، یعنی وہاں حدیث کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں تھی ان میں یہ تصریح آگئی۔ ان تینوں روایتوں کی راوی حضور ﷺ کی ربیبہ اور پروردہ زینب بنت ابی سلمہ ہیں جو اپنے والد ابو سلمہ کی وفات کے بعد پیدا ہوئیں اور جب حضور ﷺ نے ام سلمہ سے ۶ھ میں نکاح فرمایا تو وہ چار سال کی تھیں، ان میں سے پہلی دو میں زینب بنت ابی سلمہ نے حضرت ام حبیبہؓ کا قصہ بیان کیا ہے اور تیسری حدیث میں حضرت زینب بنت جحشؓ کا۔ پہلی حدیث میں فرماتی ہیں کہ ام حبیبہ کے پاس جب ان کے والد ابو سفیان کی وفات کی خبر ملک شام سے آئی تو اس کے تین دن کے بعد انہوں نے خوشبو منگائی اور اس کو اپنے دونوں رخساروں اور بازؤوں پر لگایا، پھر یہ فرمایا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں تھی، لیکن میں نے اس لیے لگائی کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ مؤمنہ عورت کے لیے جائز نہیں کہ وہ شوہر کے علاوہ کسی اور پر تین دن سے زیادہ سوگ کرے؛ ہاں شوہر پر چار ماہ دس دن سوگ کریگی۔

اس حدیث میں: ''من الشام'' کا لفظ اشکال پیدا کررہا ہے، کیوں کہ ابوسفیانؓ کی وفات ۳۲ھ یا ۳۳ھ میں مدینہ منورہ میں ہوئی ہے اور علامہ ابن حجر نے اس پر علمائے تاریخ کا اجماع نقل کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اس بارے میں دو باتیں کہی ہیں انہوں نے مقدمہ فتح الباری میں تو یہ خیال ظاہر کیا کہ '' من الشام'' کا اضافہ سفیان بن عیینہ کا وہم

ہے؛ کیوں کہ اسی روایت کو بخاری نے امام مالک اور سفیان ثوری سے بھی دیا ہے اور ان کی روایت میں شام کی قید نہیں ہے۔ یہ بات ابن حجر نے پھر فتح الباری میں بھی دہرائی۔ مگر علامہ عینی نے سفیان بن عیینہ کے وہم کی بات کو ناپسند کیا اور ابوسفیان کی مدینہ منورہ میں وفات کو بھی ابن حجر کا دعوی محض قرار دیا ہے۔

لیکن علامہ عینی نے ابوسفیان کی ملک شام میں وفات ہونے کی کوئی دلیل نہیں دی۔ تاریخ کی تمام اہم کتابوں میں ان کی وفات کا مقام مدینہ منورہ ہی لکھا ہے۔ علامہ ابن حجر نے دوسرا خیال یہ ظاہر کیا کہ یہاں " بن " کا لفظ رہ گیا ہے اور یہ خبر ابوسفیان کی وفات کی نہیں ہے، بلکہ ان کے فرزند اور ام حبیبہ کے بھائی یزید بن ابی سفیان کی ہے جو کہ امیر شام تھے، ان کا انتقال ۱۸ھ میں ہوا۔ مگر اس میں مشکل یہ ہے کہ بخاری نے اس روایت کو امام مالک اور سفیان ثوری سے بھی دیا ہے اور دونوں کی روایت میں متوفی ابوسفیان ہی ہیں۔ لیکن بھائی والی بات بھی کمزور نہیں ہے، بلکہ بہت سی روایات میں بھائی کی موت کی خبر کا ذکر بھی ہے؛ چنانچہ مسند ابی شیبہ میں ہے: "جاء نعي أخي أم حبيبة أو حميم لها" اسی طرح دارمی میں بھی ہے: " أن أخا لأم حبيبة مات أو حميما لها" ان دونوں روایتوں میں بھائی یا حمیم کی موت کی خبر کا ذکر ہے اور معلوم ہے کہ حمیم کا اطلاق باپ کی بہ نسبت بھائی پر زیادہ ہوتا ہے؛ اس لیے گویا شک لفظی ہے معنی متعین ہیں اور مراد بھائی ہے نیز بعض روایات میں یہ شک نہیں ہے، صرف بھائی کا لفظ ہے۔ تو ان روایات سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ دو قصے ہیں اور زینب بنت ابی سلمہ کو ام حبیبہ کے ساتھ ان دونوں موقعوں پر سابقہ پڑا۔ قصہ کے تعدد کو اگر ملحوظ رکھیں تو یہ بھی ممکن ہے کہ شام کی جو قید بھائی کے قصے میں تھی راوی نے غلطی سے والد کے قصے میں بھی ذکر کر دی۔

حضور کا فرمان ان تینوں حدیثوں میں ایک ہی ہے۔ اگلی حدیث اسی کا اختصار ہے۔ مگر تیسری حدیث میں "ثم" کا لفظ باعث اشکال ہے؛ کیوں کہ ثم ترتیب کے لیے آتا ہے، مگر یہ واقعہ زینب بنت جحش کا ہے جن کی وفات ۲۲ھ میں ابو سفیان سے دس سال پہلے ہوئی، تو ابوسفیان کی وفات کی خبر کے مشاہدے کے بعد بنت ابی سلمہ زینب بنت جحش کے پاس کیوں کر جا سکتی ہیں؟ شراح نے اس کی کئی توجیہ کی ہیں: ایک یہ کہ راوی یہاں "ثم" سے واقعات کی ترتیب بتانا نہیں چاہتا کہ پہلے ابوسفیان کا واقعہ ہوا اور پھر زینب بنت جحش کا؛ بلکہ یہ ترتیب خبر دینے سے متعلق ہے، یعنی راوی اخبار میں یہ ترتیب پیش کر رہا ہے، واقعات کے پیش آنے میں یہ ترتیب نہیں ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے " بلغني ما صنعت اليوم، ثم ما صنعت أمس أعجب "یعنی مجھے تمہارے آج کیے ہوئے کام کی خبر پہنچی، پھر تم نے جو کام کل کیا تھا وہ زیادہ باعث تعجب ہے۔ تو یہاں یہ ترتیب خبر دینے میں ہے، ان دونوں کاموں کے واقع ہونے میں نہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ "ثم" یہاں ترتیب کے لیے ہے ہی نہیں اور کچھ ائمہ لغت کے یہاں اس کی گنجائش بھی پائی جاتی ہے۔ اس کی تائید ابوداؤد کی حدیث سے بھی ہوتی ہے، وہاں ثم کی بجائے واؤ ہے " ودخلت "، واؤ بالاجماع ترتیب پر دلالت نہیں کرتا۔

آخری حدیث میں زینب بنت جحش کا قصہ ہے جب ان کے بھائی کے انتقال کی خبر آئی تو تیسرے دن انہوں

نے خوشبو استعمال کی، اس کی راوی بھی بنت ابی سلمہ ہی ہیں۔ یہاں حضرت زینب بنت جحش کے بھائی کی تعیین میں بہت اشکال ہے۔ دراصل ان کے کل تین بھائی تھے عبداللہ، عبیداللہ اور صرف عبد بغیر اضافت کے جن کی کنیت ابو احمد ہے۔ یہاں تینوں میں سے کسی کا مراد لینا بھی اعتراض سے خالی نہیں؛ چنانچہ بڑے بھائی عبداللہ تو اس لیے مراد نہیں ہو سکتے کہ وہ غزوۂ احد میں شہید ہوئے، جب کہ راوی حدیث بنت ابی سلمہ- جو کہ یہاں اپنا ذاتی مشاہدہ بیان کر رہی ہیں- شیر خواری کی عمر میں تھیں، کیوں کہ جیسا کہ اوپر بتایا گیا کہ ان کی ولادت ان کے والد ابو سلمہ کی وفات کے بعد ہوئی اور ابو سلمہ کا انتقال بدر کے بعد ہوا چنانچہ ان کی والدہ ام سلمہ کی عدت ان کی ولادت ہی سے پوری ہوئی تھی۔ دوسرے بھائی عبد جو ابو احمد سے مشہور ہیں اور نابینا شاعر تھے، یہ اپنی بہن حضرت زینب سے ایک سال بعد دنیا سے رخصت ہوئے، انہوں نے خود حضرت زینب کی نماز میں شرکت کی اور حضرت عمر نے حضرت زینب کی وفات کے بعد انہیں کے سلسلے میں ان سے رجوع بھی کیا تھا۔ تیسرے بھائی کو مراد لیا جا سکتا ہے مگر اس میں بھی ایک پریشانی ہے۔ دراصل تیسرے بھائی عبیداللہ شروع کے زمانے میں اسلام لائے تھے اور اپنی بیوی ام حبیبہ بنت ابی سفیان کے ساتھ حبشہ ہجرت کی؛ لیکن وہاں جا کر عیسائی ہو گئے تھے اور اسی حال میں انتقال ہوا اور حضور ﷺ نے ان کی بیوی سے نکاح فرمایا۔ ان کو مراد لینے میں ایک اشکال تو یہ ہے کہ یہ کافر مرے ان پر سوگ محل نظر ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ سوگ فطری اور طبعی ہے، کافر ذی رحم رشتہ دار کی موت پر ایسے جذبات کے اظہار کی گنجائش ہے۔ مگر پھر بھی ان کا مراد لینا قابل غور ہے؛ کیوں کہ یہ عبیداللہ ام المؤمنین ام حبیبہ بنت ابی سفیان کا پہلا شوہر تھا، اس کے عیسائی ہو کر مرنے کے بعد حضور نے ام حبیبہ سے نکاح فرمایا، اس کی وفات کی تاریخ تو کہیں نہیں ملی لیکن حضور کا نکاح اس کے مرنے کے بعد ۶ھ میں ارض حبشہ ہی میں ہوا ادھر غزوۂ بدر کے بعد ابو سلمہ کی وفات ہے اور اس کے بعد بنت سلمہ کی ولادت۔ تو اس واقعہ کے وقت ان کی عمر کھینچ تان کر بہ مشکل تین ساڑھے تین سال معلوم ہوتی ہے، اس عمر میں ایسے مشاہدات کا ضبط قابل غور ہے۔ زینب بنت جحش کے یہ تین ہی بھائی تھے ان میں کس کے مراد ہونے کا احتمال کیسا ہے؟ یہ ابھی آپ کے سامنے آیا؛ اس کے پیش نظر بعض حضرات نے یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ یہ بھائی کوئی رضاعی بھی ہو سکتا ہے اور ماں شریک بھی۔ یہی راجح معلوم ہوتا ہے۔

[۳۱] باب زِيَارَةِ الْقُبُورِ

(۱۲۸۳) حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ بِامْرَأَةٍ تَبْكِي عِنْدَ قَبْرٍ فَقَالَ: اتَّقِي اللهَ وَاصْبِرِي. قَالَتْ: إِلَيْكَ عَنِّي، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَبْ بِمُصِيبَتِي- وَلَمْ تَعْرِفْهُ- فَقِيلَ لَهَا إِنَّهُ النَّبِيُّ ﷺ فَأَتَتْ بَابَ النَّبِيِّ

ﷺ، فَلَمْ تَجِدْ عِنْدَهُ بَوَّابِينَ فَقَالَتْ: لَمْ أَعْرِفْكَ. فَقَالَ: إِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى. (گذشتہ: ۱۲۵۲)

ترجمہ [باب] قبروں پر یعنی قبرستان جانے کا بیان۔ انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ ایک عورت کے پاس سے گذرے جو ایک قبر کے پاس رو رہی تھی۔ حضور ﷺ نے اس سے فرمایا کہ اللہ سے ڈرو اور صبر کرو۔ اس عورت نے آپ کو پہچانا نہیں اور یہ جواب دیا کہ آپ مجھے میرے حال پر چھوڑ دیں، میری مصیبت تمہارے اوپر نہیں آئی ہے۔ بعد میں اس عورت کو بتایا گیا کہ یہ پیغمبر ﷺ ہیں تو وہ عورت پیغمبر ﷺ کے دروازے پر آئی، اس نے حضور ﷺ کے پاس دربان نہیں دیکھے۔ اب اس نے عذر کیا کہ میں نے آپ کو پہچانا نہیں تھا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: بے شک صبر تو صدمے کی پہلی ساعت میں ہوتا ہے۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد قبروں کی زیارت یعنی قبرستان جانے کے جواز کو بتانا ہے۔ علامہ ابن حجر نے فرمایا کہ امام بخاری نے ترجمہ میں حکم اس لیے نہیں لگایا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے؛ چنانچہ بعض حضرات سے قبروں کی زیارت کا مطلقاً مکروہ ہونا منقول ہے۔ مگر یہ بات دو وجہ سے کچھ بعید معلوم ہوتی ہے: ایک تو اس لیے کہ کراہت بہ مشکل دو یا تین حضرات سے منقول ہے۔ باقی تمام علماء اس کے جواز یا استحباب کے قائل ہیں، چنانچہ علامہ نووی نے زیارت قبور کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے اور ان سے پہلے عبدری اور حازمی نے بھی اجماع کی بات کہی ہے۔ دوسرے اس لیے کہ ان حضرات کے بارے میں بھی تحقیق یہ ہے کہ ان کو وہ حدیثیں نہیں پہنچی تھیں جو نہی والی روایات کی صریح طور پر ناسخ ہیں؛ لہٰذا یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ بخاری اس کمزور اختلاف کا اس درجہ لحاظ کریں۔ اس لیے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حکم نہ لگانے کی وجہ مسئلہ کا مشہور ہونا اور حدیث سے اس کے ثبوت کا واضح ہونا ہے۔ تراجم میں بخاری کی یہ عادت بھی عام ہے۔

زیارت قبور کا حکم مردوں کے لیے جمہور کے نزدیک قبروں کی زیارت کرنا جائز ہے، حضور ﷺ نے اس کی اجازت دی ہے؛ چنانچہ مسلم کی روایت ہے: "**عن بريدة قال رسول الله ﷺ: كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**"۔ ابوداؤد اور نسائی میں یہی روایت حضرت انس سے ہے اس کے آخر میں ہے: "**فإنها تذكر الآخرة**"۔ حاکم میں اسی روایت کا آخر یہ ہے: "**وترق القلب وتدمع العين**"۔ ترمذی نے بریدہ کی حدیث ذکر کرنے کے بعد فرمایا: "**والعمل على هذا عند أهل العلم لايرون بزيارة القبور بأساً**"۔ مسلم میں حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے: "**زوروا القبور فإنها تذكر الموت**"۔ نیز آپ ﷺ کا خود قبروں کی زیارت کا معمول بھی تھا۔ حضور ﷺ ہر سال بقیع قبرستان میں تشریف لے جاتے تھے اور اہل بقیع کے حق میں دعاء کرتے تھے۔ اسی طرح مسلم کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اپنی والدہ کے لیے استغفار کی اجازت چاہی تو

اس کی اجازت نہیں ملی، پھر والدہ کی قبر پر حاضری کی اجازت مانگی تو اس کی اجازت دے دی گئی؛ چنانچہ آپ ﷺ والدہ کی قبر پر تشریف لے گئے، وہاں خود بھی روئے اور دوسروں کو بھی رلایا اور آخر میں فرمایا: "فزوروا القبور فإنها تذکر الموت" (ابوداؤد)۔ آپ کے بعد خلفائے راشدین کا بھی یہی معمول رہا اور آج تک پوری امت اس پر قائم ہے کہ قبرستان جاتے ہیں اور اہل قبور کو سلام کرتے ہیں اور ان کے حق میں دعاء کرتے ہیں۔

لیکن عورتوں کے سلسلے میں اختلاف ہے، بعض حضرات جن میں احناف بھی ہیں عورتوں کے لیے بھی جائز کہتے ہیں اور جمہور مکروہ کہتے ہیں۔ دراصل ابتداء میں حضور ﷺ نے قبروں کی زیارت سے سب کو منع فرمادیا تھا؛ کیوں کہ بت پرستی کا زمانہ قریب ہی تھا، اندیشہ تھا کہ قبروں کی پرستش کا خیال پیدا نہ ہوجائے، صورت حال کا تقاضہ یہ تھا کہ قبروں سے عوام کو دور رکھا جائے؛ تو سد باب کے لیے قبرستان جانے ہی سے روک دیا گیا؛ مگر چوں کہ قبروں کے پاس جانے میں فائدہ بہت عظیم تھا، اس لیے جب اس طرف سے اطمینان ہوگیا، تو جانے کی اجازت دے دی گئی۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ممانعت کی طرح یہ اجازت بھی مردوں اور عورتوں سب کو عام ہے؟ یا ایسا ہے کہ اجازت صرف مردوں کو ہوئی ہے اور عورتوں پر پابندی بدستور برقرار ہے۔ بعض حضرات اجازت کو مردوں کے ساتھ خاص کہتے ہیں اور عورتوں کے لیے قبرستان جانے کو مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "لعن الله زوارات القبور"۔ ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ بھی ہے کہ عورتوں میں ضبط کم ہوتا ہے، وہ قبروں پر جاکر جزع فزع میں مبتلا ہوسکتی ہیں ان کا نکلنا بھی فتنے سے خالی نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ سے دونوں قول مروی ہیں جواز کا بھی اور کراہت کا بھی۔ حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ دو قول نہیں ہیں بلکہ ایک ہی قول کی دو صورتیں ہیں؛ اس کی وضاحت یہ ہے کہ اجازت والا قول اس صورت میں ہے جب کہ یہ اطمینان ہو کہ عورت حدود شرع میں رہے گی۔ اگر اس کا اطمینان نہ ہو تو جائز نہیں۔ خیر الدین رملی نے بھی دونوں اقوال میں یہی تطبیق دی ہے اور ابن عابدین نے اسے پسند کیا ہے۔

لیکن دلائل کی روشنی میں عورتوں کا قبرستان جانا جائز معلوم ہوتا ہے؛ چنانچہ حدیث باب بھی اسی پر دلالت کرتی ہے؛ اس لیے کہ حضور ﷺ نے اس عورت کے قبر پر آنے پر کوئی نکیر نہیں کی؛ صرف جزع فزع کو ناپسند کیا اور اللہ سے ڈرنے اور صبر کرنے کی ہدایت فرمائی۔ حضرت عائشہؓ بھی اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی قبر پر گئی تھیں اور جب ان سے اس سلسلے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ممانعت شروع میں کی گئی تھی پھر اجازت دے دی گئی تھی۔ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ جب جنازے کے ساتھ جانے سے عورت کو منع کیا گیا تو قبر پر جانے کی اجازت کیسے ہوسکتی ہے؟ کیوں کہ دونوں میں فرق ہے؛ ساتھ جانے میں اختلاط کا امکان قوی ہے، اس لیے ساتھ جانے سے منع کیا گیا؛ جب کہ قبر پر حاضری بغیر اختلاط کے ممکن ہے۔ جہاں تک حدیث میں لعنت کی بات ہے تو وہ اس صورت پر محمول ہے جب کہ زیارت حدود شرع میں رہ کر نہ ہو اور صبر وضبط سے کام نہ لیا جائے، یا بے پردگی اور اختلاط کا معاملہ ہو۔ علامہ قرطبی

نے یہ فرمایا ہے کہ حدیث میں: " زوّارات " مبالغہ کا صیغہ ہے؛ لہٰذا اس لعنت کا تعلق صرف ان عورتوں سے ہوگا جو کثرت کے ساتھ موقعہ بے موقعہ قبرستان آئیں جائیں۔ کیوں کہ اس میں شوہر کے حقوق کا ضیاع بھی ہے اور تبرجؔ یعنی کھلے بندوں پھرنا بھی۔

زیارت قبور کے لیے سفر

پھر یہ ساری بحث قریبی مقام کی قبروں کے بارے میں ہے؛ جہاں تک دور دراز کے ان قبرستانوں کی بات ہے جن کے لیے سفر کی ضرورت ہے تو ہمارے یہاں ان قبروں پر جانا بھی جائز ہے؛ لیکن دیگر مفسدوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ چنانچہ عرس وغیرہ کے ایام میں جانے سے بھی اجتناب ہونا چاہیے۔ اکابر علمائے دیوبند کے یہاں بزرگوں کے مزارات پر جانے کا معمول رہا ہے۔ حضرت تھانویؒ بھی سرہند تشریف لے گئے تھے۔ سلفیوں کے یہاں زیارت قبور کے لیے سفر کرنا بدترین بدعت بلکہ شرکیہ عمل ہے۔ اب وہ حضرات حضور ﷺ کے عمل کو بتائیں کہ کس درجے میں رکھیں گے۔ آپ ﷺ نے نہ صرف سفر کیا بلکہ اللہ نے اس سفر کی اجازت بھی دی۔ پھر یہ سفر بھی تقریباً ڈیڑھ سو کلومیٹر کا ہے؛ کیوں کہ حضور کی والدہ کی قبر مقام ابواء میں ہے؛ جو مدینہ منورہ سے اسی میل کے فاصلے پر ہے۔ تو یہ بڑا طویل سفر تھا۔ جبکہ سلفیوں کے یہاں تو اڑتالیس میل اور اٹھتر کلومیٹر کی بھی قید نہیں۔ ان کے یہاں تو آس پاس کے گاؤں کے اسفار بھی شرعی سفر ہیں۔

تشریح حدیث

حضرت انس بن مالک کی یہ حدیث گذر چکی ہے۔ ایک عورت قبر کے پاس بیٹھی رو رہی تھی۔ اس عورت کا نام معلوم نہیں ہوا؛ مگر حضرت انس اسے جانتے تھے؛ چنانچہ ایک موقعہ پر انہوں نے اپنے گھر کی ایک عورت سے یہ کہا کیا تم فلاں عورت کو جانتی ہو؟ اس نے ہاں میں جواب دیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ وہی عورت ہے جو قبر کے پاس بیٹھی رو رہی تھی۔ خیر حضور ﷺ وہاں سے گذرے تو آپ نے ان کو اللہ سے ڈرنے اور صبر کرنے کی تلقین کی؛ کیوں کہ وہ رونے میں جزع فزع کر رہی تھی؛ جیسا کہ مصنف عبدالرزاق کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اس میں الفاظ یہ ہیں: " **فسمع منها ما يكره فوقف عليها** "۔ ترجمہ کی مناسبت اسی سے ہے کہ حضور ﷺ نے اس عورت کو قبر کے پاس دیکھ کر وہاں آنے پر نکیر نہیں کی، جس سے معلوم ہوا کہ عورت کا قبر پر جانا منع نہیں ہے۔

حضرت الاستاذ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے مسئلہ کے دونوں پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔ یہاں آپ نے اس سے یہ نہیں پوچھا کہ وہ قبر پر کیوں آئی، اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا قبر پر جانا جائز ہے اور چوں کہ وہ رونے میں حد سے تجاوز کر رہی تھی، اس لیے رونے پر نکیر کی۔ معلوم ہوا کہ اگر عورت صبر وضبط والی ہے تو اس کا قبر پر جانا جائز ہے اور اگر صبر وضبط نہیں ہے تو جائز نہیں ہے۔ تو اگر اصل صورت حال دیکھی جائے تو احناف جمہور سے الگ نہیں ہیں۔ جن وجوہات سے جمہور عورتوں کے قبرستان جانے کو مکروہ کہتے ہیں ان صورتوں میں احناف کے یہاں بھی مکروہ ہے۔

اس عورت نے جواب میں یہ کہا کہ آپ مجھے میرے حال پر چھوڑ دیں۔ جو مصیبت میرے اوپر آئی ہے آپ اس

سے محفوظ ہیں۔اس کے بعد حضور ﷺ تو تشریف لے گئے؛مگر فضل ابن عباس نے اس عورت کو بتایا کہ یہ پیغمبر تھے۔ یہ سن کر اس کے ہوش اڑ گئے اور گھبرائی ہوئی حضور ﷺ کے گھر آئی۔اس کا خیال یہ تھا کہ دنیاوی امراء کی طرح حضور ﷺ کے یہاں بھی جاہ وحشم کے انتظام ہوں گے اور گھر پر دربان وغیرہ ہوں گے۔پھر اسی بناء پر اس کا یہ بھی خیال تھا کہ ہمراہی میں بھی بہت لوگ ہوتے ہوں گے اور چوں کہ قبرستان والے قصے میں ایسا نہیں تھا، اس لیے یہ پہچان نہیں پائی تھی۔لہذا اب اس نے عرض کیا کہ میں اس وقت آپ کو پہچان نہیں سکی تھی، آپ مجھے معاف کردیں۔دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے یہ بھی کہا تھا کہ اب صبر کروں گی تو اس پر آپ نے یہ فرمایا کہ صبر اللہ کے نزدیک وہی معتبر ہے جو صدمے کی ابتداء میں کیا جائے، یعنی اجر وثواب تو اسی پر ہے بعد میں تو صبر اور تسلی ہو ہی جاتی ہے۔پھر حدیث میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ میت اور خاتون کے درمیان کیا رشتہ تھا۔مسلم کی روایت کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیٹا تھا، الفاظ یہ ہیں:" تبكي على صبي لها" ۔مصنف عبدالرزاق کے الفاظ اور بھی زیادہ صریح ہیں:"قد أصيبت بولدها"۔

[۳۲] بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ إِذَا كَانَ النَّوْحُ مِنْ سُنَّتِهِ؛ لِقَوْلِ اللهِ تَعَالَى: قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً. وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مِنْ سُنَّتِهِ، فَهُوَ كَمَا قَالَتْ عَائِشَةُ رضي الله عنها: لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى. وَهُوَ كَقَوْلِهِ: وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ ذُنُوباً إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ. وَمَا يُرَخَّصُ مِنَ الْبُكَاءِ فِي غَيْرِ نَوْحٍ. وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَاتُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْماً، إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا. وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ.

(۱۲۸۴) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ وَمُحَمَّدٌ، قَالَا: أَخْبَرَنَا عَاصِمُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِي عُثْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ رضي الله عنهما قَالَ: أَرْسَلَتْ ابْنَةُ النَّبِيِّ ﷺ إِلَيْهِ أَنَّ ابْناً لِي قُبِضَ فَأْتِنَا. فَأَرْسَلَ يُقْرِئُ السَّلَامَ وَيَقُولُ: إِنَّ لِلّٰهِ مَا أَخَذَ وَلَهُ مَا أَعْطَى وَكُلٌّ عِنْدَهُ بِأَجَلٍ مُسَمًّى، فَلْتَصْبِرْ وَلْتَحْتَسِبْ. فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ تُقْسِمُ عَلَيْهِ لَيَأْتِيَنَّهَا، فَقَامَ وَمَعَهُ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ، وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَرِجَالٌ، فَرُفِعَ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ الصَّبِيُّ وَنَفْسُهُ تَتَقَعْقَعُ قَالَ: حَسِبْتُهُ أَنَّهُ قَالَ: كَأَنَّهَا شَنٌّ. فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ. فَقَالَ

سَعْدٌ: يَا رَسُولَ اللهِ! مَا هَذَا؟ فَقَالَ: هَذِهِ رَحْمَةٌ جَعَلَهَا اللهُ فِي قُلُوبِ عِبَادِهِ، وَإِنَّمَا يَرْحَمُ اللهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ. (آئندہ: ۵۶۵۵، ۶۶۰۲، ۶۶۵۵، ۷۳۷۷، ۷۴۴۸)

(۱۲۸۵) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ، حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ هِلَالِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: شَهِدْنَا بِنْتاً لِرَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: وَرَسُولُ اللهِ ﷺ جَالِسٌ عَلَى الْقَبْرِ قَالَ: فَرَأَيْتُ عَيْنَيْهِ تَدْمَعَانِ، قَالَ: فَقَالَ: هَلْ مِنْكُمْ رَجُلٌ لَمْ يُقَارِفِ اللَّيْلَةَ؟ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: أَنَا. قَالَ: فَانْزِلْ. قَالَ: فَنَزَلَ فِي قَبْرِهَا.

(آئندہ: ۱۳۴۲)

(۱۲۸۶) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، قَالَ: تُوُفِّيَ ابْنَةٌ لِعُثْمَانَ رضي الله عنه بِمَكَّةَ وَجِئْنَا لِنَشْهَدَهَا، وَحَضَرَهَا ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهم، وَإِنِّي لَجَالِسٌ بَيْنَهُمَا أَوْ قَالَ: جَلَسْتُ إِلَى أَحَدِهِمَا، ثُمَّ جَاءَ الْآخَرُ، فَجَلَسَ إِلَى جَنْبِي فَقَالَ: عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما لِعَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ: أَلَا تَنْهَى عَنِ الْبُكَاءِ؟ فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ.

(۱۲۸۷) فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: قَدْ كَانَ عُمَرُ رضي الله عنه يَقُولُ بَعْضَ ذَلِكَ، ثُمَّ حَدَّثَ قَالَ: صَدَرْتُ مَعَ عُمَرَ رضي الله عنه مِنْ مَكَّةَ، حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ، إِذَا هُوَ بِرَكْبٍ تَحْتَ ظِلِّ سَمُرَةٍ فَقَالَ: اذْهَبْ، فَانْظُرْ مَنْ هَؤُلَاءِ الرَّكْبُ؟ قَالَ: فَنَظَرْتُ فَإِذَا صُهَيْبٌ، فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ: ادْعُهُ لِي. فَرَجَعْتُ إِلَى صُهَيْبٍ فَقُلْتُ: ارْتَحِلْ فَالْحَقْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ. فَلَمَّا أُصِيبَ عُمَرُ دَخَلَ صُهَيْبٌ يَقُولُ: وَا أَخَاهُ وَاصَاحِبَاهُ. فَقَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: يَا صُهَيْبُ! أَتَبْكِي عَلَيَّ؟ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ. (آئندہ: ۱۲۹۰، ۱۲۹۲)

(۱۲۸۸) قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ رضي الله عنه ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ رضي الله عنها فَقَالَتْ: رَحِمَ اللهُ عُمَرَ، وَاللهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِنَّ اللهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ. وَلَكِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ. وَقَالَتْ: حَسْبُكُمُ الْقُرْآنُ ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما عِنْدَ ذَلِكَ: وَاللهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى. قَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ: وَاللهِ

مَا قَالَ ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما شَيْئًا. (آئندہ:۱۲۸۹، ۳۹۷۸)

(۱۲۸۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا سَمِعَتْ عَائِشَةَ رضي الله عنها زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ: إِنَّمَا مَرَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى يَهُودِيَّةٍ، يَبْكِي عَلَيْهَا أَهْلُهَا، فَقَالَ: إِنَّهُمْ لَيَبْكُونَ عَلَيْهَا وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا. (گذشتہ:۱۲۸۸)

(۱۲۹۰) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ خَلِيلٍ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ، حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ وَهُوَ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَمَّا أُصِيبَ عُمَرُ رضي الله عنه جَعَلَ صُهَيْبٌ يَقُولُ: وَا أَخَاهُ! فَقَالَ عُمَرُ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ؟ (گذشتہ:۱۲۸۷)

ترجمہ [باب] پیغمبر ﷺ کا یہ فرمانا کہ میت کو بعض وقت اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے؛ یعنی جب کہ نوحہ اس کی عادت ہو (اس کے خاندان کی رسم ہو)؛ اللہ تعالی کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچاؤ اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو آگ سے۔ پیغمبر ﷺ نے فرمایا: تم میں سے ہر ایک نگہبان ہے اور ہر ایک سے اس کے ماتحتوں کے بارے میں سوال کیا جائیگا اور جب رونا پیٹنا اس کی عادت نہ ہو تو پھر ایسا ہی ہے جیسا کہ حضرت عائشہ نے فرمایا: کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا اور جیسا کہ اس فرمان الٰہی میں ہے: اور اگر گناہوں سے بوجھل کوئی شخص اپنے بوجھ کے لیے کسی کو بلائے گا تو اس کے بوجھ میں سے کچھ بھی نہیں اٹھایا جائے گا۔ نیز نوحہ کے بغیر رونے کی اجازت کا بیان۔ نبی ﷺ نے فرمایا: جب بھی کوئی ناحق خون ہوتا ہے تو اس خون کا کچھ وبال آدم کے اولین فرزند پر بھی پڑتا ہے؛ کیوں کہ وہی پہلا انسان ہے جس نے ناحق خون کرنے کی بنا ڈالی۔

حضرت اسامہ بن زید کا بیان ہے کہ نبی ﷺ کی بیٹی نے آپ کے پاس یہ خبر بھیجی کہ میرا بیٹا حالت نزع میں ہے؛ لہٰذا آپ تشریف لائیں۔ حضور ﷺ نے قاصد کے ہاتھ سلام اور یہ پیغام کہلا بھیجا کہ اللہ ہی کا ہے سب کچھ، جو لے لیا وہ بھی اور جو عطاء کیا وہ بھی اور ہر ایک اللہ کے یہاں مقررہ مدت تک کے لیے ہے؛ سو تم کو صبر کرنا چاہیے اور اجر کی امید رکھنی چاہیے۔ لیکن صاحبزادی نے اب قسم دیکر پیغام بھیجا کہ ان کے پاس حضور ضرور آئیں۔ تو حضور ﷺ تشریف لے گئے آپ کے ساتھ سعد بن عبادہ، معاذ بن جبل، ابی بن کعب اور زید بن ثابت اور کچھ لوگ اور تھے۔ تو حضور ﷺ کو بچہ دیا گیا جب کہ اس کا سانس اکھڑ رہا تھا۔ ابو عثمان کہتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے کہ اسامہؓ نے یہ کہا کہ: سانس کی آواز پرانے مشکیزے کے جیسی تھی۔ یہ حال دیکھ کر آپ کی دونوں آنکھیں بہنے لگیں، تو حضرت سعد نے کہا کہ یا رسول اللہ! یہ کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ رحمت ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کے دلوں میں رکھی ہے۔ بے شک اللہ

اپنے انہیں بندوں پر رحم کرتا ہے جو دوسروں پر رحم کرتے ہیں۔

حضرت انس بن مالک نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ ﷺ کی ایک بیٹی کے جنازے میں حاضر تھے۔ حضور ﷺ قبر کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ فرمایا: میں نے حضور ﷺ کی دونوں آنکھوں کو آنسو بہاتے ہوئے دیکھا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ تم میں ایسا کون ہے جس نے رات بیوی سے جنسی ملاقات نہیں کی؟ ابوطلحہ نے عرض کیا کہ میں۔ تو آپ نے فرمایا کہ قبر میں اترو۔ چنانچہ وہ قبر میں اترے۔

عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ نے بیان کیا کہ حضرت عثمانؓ کی ایک بیٹی مکہ مکرمہ میں وفات پا گئی تھی۔ ہم جنازے میں شرکت کے لیے آئے۔ ابن عمر اور ابن عباس بھی جنازے میں شرکت کے لیے آئے تھے۔ میں ان کے درمیان بیٹھا تھا۔ یا یہ کہا کہ میں ان میں سے ایک کے پاس بیٹھا تھا، پھر دوسرے صاحب آئے، تو میرے پہلو میں بیٹھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر نے عمرو بن عثمان سے کہا کہ کیا تم رونے سے نہیں روکتے؟ بے شک رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میت کو اس کے گھر والوں کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: حضرت عمر بھی کچھ ایسا ہی کہتے تھے۔ پھر بیان کیا کہ میں مکہ مکرمہ سے حضرت عمر کے ساتھ واپس ہوا، جب ہم بیداء میں تھے، تو اچانک انہوں نے ایک ببول کے درخت کے نیچے ایک جماعت دیکھی اور کہا کہ جا کر دیکھو یہ جماعت کون ہے؟ میں نے دیکھا تو صہیب تھے۔ چنانچہ آکر بتادیا۔ حضرت عمر نے کہا کہ ان کو میرے پاس بلا لاؤ۔ میں پھر صہیب کے پاس گیا اور کہا کہ چلو امیرالمؤمنین کے پاس چلو۔ پھر جب حضرت عمر پر حملہ ہوا تو صہیب روتے ہوئے آئے۔ یہ کہہ رہے تھے کہ ہائے میرے بھائی! ہائے میرے ساتھی! حضرت عمر نے فرمایا: صہیب! تم میرے اوپر روتے ہو؟ حالاں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میت کو اس کے گھر والوں کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ حضرت عمر کی وفات کے بعد میں نے یہ بات حضرت عائشہ سے بیان کی۔ انہوں نے کہا کہ اللہ عمر پر رحم کرے۔ اللہ کی قسم رسول اللہ ﷺ نے یہ کبھی نہیں فرمایا کہ اللہ مؤمن کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیتا ہے۔ بلکہ آپ نے یہ فرمایا کہ اللہ تعالی کافر کے عذاب کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے بڑھا دیتا ہے۔ نیز کہنے لگیں کہ تمہیں قرآن کافی ہے کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ اس وقت ابن عباس نے تو یہ کہا کہ اللہ ہی ہنساتا ہے اور وہی رلاتا ہے۔ ابن ابی ملیکہ نے کہا کہ واللہ ابن عمر نے اس بات کو سن کر کچھ نہیں کہا۔ حضرت عائشہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ ایک یہودی عورت کے پاس سے گذرے جس پر اس کے گھر والے رو رہے تھے، تو آپ نے یہ فرمایا کہ یہ تو اس پر رو رہے ہیں مگر اس کو اس کی قبر میں عذاب دیا جا رہا ہے۔ آخری حدیث کا ترجمہ آچکا ہے۔

مقصد ترجمہ میت پر رونے سے متعلق جو مختلف احادیث آئی ہیں ان میں بظاہر باہم تعارض بھی نظر آتا ہے اور ان میں سے بعض قرآنی آیات اور شرعی ضابطوں اور اصولوں کے خلاف بھی معلوم ہوتی ہیں۔ اس ترجمہ میں

امام بخاری رحمہ اللہ اس تعارض کو دور فرمانا چاہتے ہیں۔ امام بخاری نے ترجمہ میں تین ایسی باتیں بیان کی ہیں جن سے یہ تعارض بھی دور ہوتا ہے اور ان احادیث کے صحیح مواقع بھی معلوم ہوتے ہیں۔

دراصل اس باب کی روایات میں یہ آرہا ہے کہ میت کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ یہ مضمون ایک طرف تو قرآن کی تصریحات سے متعارض ہے۔ چنانچہ قرآن میں اللہ فرماتا ہے: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ نیز ﴿وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء﴾ کہ گناہوں سے بوجھل کوئی شخص اگر کسی کو اپنا بوجھ اٹھانے کے لیے بلائے گا تو اس کا کچھ بھی بوجھ نہیں اٹھایا جائے گا۔ دوسری طرف خود اسلام کے بیان کردہ قانون ''جرم وسزا'' کے بھی خلاف ہے، کیوں کہ شریعت میں یہ ہے کہ جس نے جرم کیا ہے سزا اسی کو ہوگی۔ ایسا نہیں کہ جرم اور عمل کسی اور کا ہو اور سزا کسی دیگر کو دی جائے۔ یہ عدل اور انصاف (کہ اسلام جس کا سب سے بڑا علم بردار ہے) کے تقاضوں کے خلاف ہے۔ اسی لیے صحابہ میں بھی اس بارے میں اختلاف ہوا۔ حضرت عمر اور ان کے صاحبزادے عبداللہ ابن عمر کی رائے یہی تھی کہ میت کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ جب کہ حضرت عائشہؓ کی رائے تاکید کے ساتھ یہ تھی کہ ایسا نہیں ہے۔ اور بھی دیگر صحابہ کے اقوال دونوں طرف مروی ہیں۔ حد یہ ہے کہ اس سلسلے میں حضرت عائشہ کے سامنے جب حضرت عمر کی رائے بیان کی گئی تو انہوں نے یہ کہا کہ ان کو سہو یا نسیان ہوگیا۔ نیز قسم کھا کر یہ فرمایا کہ اللہ کے رسول نے ایسا نہیں فرمایا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ بھی یہی رائے رکھتے تھے مسند ابو یعلی میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے: ''والله لئن انطلق مجاهد في سبيل الله فاستشهد، فعمدت امرأته سفها وجهلا، فبكت عليه ليعذبن هذا الشهيد بسبب هذه السفيهة''، یعنی اگر کوئی شخص جہاد میں جا کر شہید ہوجائے اور اس کی بیوی اس پر نوحہ کرے تو کیا اللہ اس شہید کو اس نادان عورت کی وجہ سے عذاب دے گا؟ پھر دوسری طرف احادیث میں خود حضور ﷺ کا میت پر رونا منقول ہے جیسا کہ اس باب میں بھی آرہا ہے، نیز حضور ﷺ سے باقاعدہ رونے کی رخصت واجازت بھی مروی ہے۔

علماء سے اس کی توجیہ میں متعدد اقوال منقول ہیں۔ خود حضرت عائشہ سے دو باتیں مروی ہیں ایک یہ کہ عذاب کی بات قاعدہ اور ضابطہ نہیں ہے۔ اصل میں آپ ﷺ کا یہ فرمان ایک جزئی واقعہ سے متعلق تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک بار حضور ﷺ ایک یہودیہ کے جنازے کے پاس سے گذرے۔ اس کے گھر والے رورہے تھے۔ تو اس موقعہ پر آپ نے یہ فرمایا کہ: یہ تو رورہے ہیں؛ حالاں کہ اس یہودی عورت کو (اپنے کفر اور اعمال کی وجہ سے) عذاب دیا جارہا ہے۔ تو حضرت عائشہ کے فرمانے کا مطلب یہ ہوا کہ اہل ایمان کا تو اس سے کوئی تعلق ہے ہی نہیں۔ کافروں کو بھی عذاب جو دیا جاتا ہے وہ ان کے کفر کی وجہ سے دیا جاتا ہے۔ نہ کہ گھر والوں کے رونے کی وجہ سے۔ حضرت عائشہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ رونے کی وجہ سے میت کو عذاب تو دیا جاتا ہے؛ لیکن یہ حکم صرف کافروں کے لیے ہے۔ مؤمنین

کے لیے نہیں ہے۔ حضرت عائشہ سے یہ دونوں باتیں احادیث باب میں آرہی ہیں۔

یہ تو حضرت عائشہ فرماتی ہیں اور بتایا گیا کہ اس تعارض کے متعدد جواب مروی ہیں۔ یہاں امام بخاری نے یہ توجیہ اختیار کی ہے کہ عذاب کا جو مضمون احادیث میں آرہا ہے وہ عام نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس میت کے لیے ہے جو اس رونے کا ذمہ دار ہو۔ وہ اسطرح کہ اپنی زندگی میں خود اس کا یہ معمول ہو۔ وہ بھی مُردوں پر نوحہ کرتا ہو۔ یا نوحہ اس کے گھر میں ہوتا ہو اور وہ اس سے منع نہ کرتا ہو۔ تو اس طرح گویا اس نوحہ میں وہ قصوروار ہے اور یہ سزا ایک طرح سے عمل غیر پر نہیں بلکہ خود اس کے اپنے عمل پر ہے۔ تو آیت ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ اس کے معارض نہ ہوگی۔ اس تطبیق کے لیے امام بخاری نے اس آیت سے استدلال کیا ہے: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا﴾ اس آیت میں خود کو اور گھر والوں کو جہنم سے بچانے کا حکم ہے۔ تو جو شخص نوحہ کی رسم کو ختم نہیں کرتا وہ گویا اس آیت پر عمل نہیں کر رہا ہے۔ اس طرح خود بھی عذاب میں مبتلا ہو رہا ہے اور گھر والوں کو بھی کر رہا ہے۔ اسی طرح بخاری نے حدیث: "كلكم راع" سے بھی استدلال کیا کہ گھر کا بڑا گھر والوں کے دین اور دنیا کے امور کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس سے اس کی ذمہ داری کے بارے میں پوچھ گچھ ہوگی۔ اب اگر وہ نوحہ کی رسم کو ختم نہیں کر رہا ہے، تو وہ اپنی ذمہ داری ادا نہیں کر رہا ہے، اس پر جو اس کے ساتھ عذاب کا معاملہ ہے یہ خود اسی کے عمل پر ہو رہا ہے نہ کہ عمل غیر پر۔ ہاں اگر اس نے اس سلسلے میں اپنی ذمہ داری ادا کی۔ خود بھی اس رسم سے دور رہا۔ گھر والوں کو بھی منع کیا؛ تو اب اس کے گھر والے اگر اس پر روئیں تو اسے عذاب نہیں ہوگا، جیسا کہ حضرات عائشہ فرماتی ہیں اور جیسا کہ ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ کا تقاضا ہے۔ نیز جیسا کہ آیت: ﴿وإن تدع مثقلة إلى حملها﴾ میں ہے۔

دوسری بات امام بخاری نے یہ فرمائی کہ جس طرح کسی جرم کا ارتکاب قابل سزا ہے، اسی طرح جرم کا سبب بننا بھی قابل سزا ہے۔ جیسے حدیث میں ابن آدم کے لیے فرمایا گیا کہ لوگ قتل کے جرم سے واقف نہیں تھے، پہلا قتل اسی نے کیا؛ چنانچہ فرمایا گیا کہ اب قیامت تک جو بھی قتل کرے گا، اس کے جرم میں قابیل کو بھی حصہ دیا جائے گا؛ کیوں کہ اسی نے اس جرم کو جاری کیا۔ یہ حدیث ابن مسعود سے مروی ہے بخاری نے "دیات" میں اسے بہ سند روایت کیا ہے۔ تو جب ایک شخص نوحہ کرتا ہے، یا اس سے منع نہیں کرتا، تو وہ بھی اپنے بعد اس جرم کے ہونے کا سبب بنتا ہے۔ اس سبب بننے کی وجہ سے ہی اس کو عذاب دیا جاتا ہے۔

اسی طرح امام بخاری نے ترجمہ میں تیسری بات یہ کہی کہ رونے کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک ہے بکائے رحمت اور ایک ہے بکائے نوحہ۔ بکائے رحمت کا مطلب یہ ہے کہ محبت کی وجہ سے آنسو تو جاری ہوں، لیکن شریعت کے تقاضے میں زبان سے کوئی ایسی بات نہ نکلے جو اللہ کو پسند نہیں۔ یا آنسو تو جاری نہ ہوں مگر میت کے ان اوصاف کا ذکر ہو جو واقعی اس میں تھے۔ جب کہ نوحہ کہتے ہیں میت کے خلاف واقعہ احوال بیان کرکے رونا۔ جیسے ظلم کی داستانیں۔ یا رونے کے

ساتھ آواز بلند کرنا۔ اسی لیے ترجمہ میں اس حدیث کو لیا جس میں بعض کی قید ہے۔ تو عذاب اس رونے پر نہیں جو بغیر نوحے کے ہو۔ ہاں اس رونے پر ہوگا جو بیان کر کے ہو اور جس میں نوحہ ہو۔ اس اجازت کا ذکر ایک حدیث میں بھی آیا ہے؛ چنانچہ ابو مسعود اور قرظہ ابن کعب دونوں فرماتے ہیں: "رخص لنا في البكاء عند المصيبة في غير نوح" (ابن ابی شیبہ، طبرانی)۔ لیکن یہ حدیث چوں کہ بخاری کی شرط پر نہیں تھی؛ اس لیے اسے لیا تو نہیں، مگر ترجمہ کے الفاظ سے اس کی طرف اشارہ کر دیا۔ یہاں علامہ ابن حجر نے یہ فرمایا کہ بخاری نے بعض کی قید اس مذکورہ مقصد کے لیے بڑھائی۔ حالاں کہ یہ قید بخاری کی اپنی نہیں ہے۔ بلکہ خود حدیث اس قید کے ساتھ بھی مروی ہے۔ تو بخاری نے اس حدیث کو لیا جس میں یہ قید ہے۔ اس سے اس طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ جس میں یہ قید نہیں ہے وہ اسی پر محمول ہے اور اس کا مطلب بھی یہی ہے۔

تشریح حدیث اول حضرت اسامہ بن زید کی یہ حدیث ترجمہ کے اس حصے سے متعلق ہے کہ ہر رونا منع نہیں ہے۔ بلکہ وہ رونا منع ہے جس میں نوحہ ہو۔ یعنی رونا پیٹنا منع ہے صرف آنسو بہنے میں کوئی حرج نہیں۔

چنانچہ اس حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے تھے، تو حضرت سعد بن عبادہ نے یہ سوال کیا کہ یہ کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ وہ رحمت ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کے دلوں میں رکھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رونے کی رخصت و اجازت بھی ہے اور وہ اس وقت ہے جب کے صرف رونا ہو نوحہ نہ ہو۔ اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ کی صاحبزادی نے آپ کو بلایا تھا کہ بچہ کی حالت نازک ہے تشریف لائیں۔ یہ صاحبزادی تو حضرت زینب ہیں۔ جیسا کہ مسند احمد میں اس کی تصریح ہے؛ لیکن یہاں "ابن" کی مراد میں بڑی دشواری ہے۔ کیوں کہ حضرت زینب کے ابو العاص سے صرف دو ہی اولاد ہوئیں: ایک امامہ بیٹی اور دوسرے بیٹے علی۔ علی کو مراد لینے میں یہ اشکال ہے کہ وہ بچپن میں فوت نہیں ہوئے؛ بلکہ قریب البلوغ ہو کر وفات پائی؛ چنانچہ فتح مکہ میں حضور ﷺ کے ردیف تھے۔ اس لیے ابن حجر کی رائے یہ ہے کہ یہاں بیٹے کی بجائے امامہ بیٹی مراد ہے؛ جیسا کہ مسند احمد میں ہے اور حدیث میں "قبض" سے قرب موت مراد ہے۔ یہ بچی اس وقت جانبر ہو گئی تھی اور یہ پیغمبر ﷺ کی برکت تھی۔ لیکن ابن حجر نے اس بارے میں کچھ نہیں فرمایا کہ یہاں بخاری میں جو "ابن" کا لفظ ہے اس کا جواب کیا ہوگا؟ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ اس سے حضرت فاطمہ کا فرزند محسن مراد ہے؛ جیسا کہ مسند بزار میں ہے۔ لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ روایت میں حضرت زینب کی تصریح موجود ہے۔ بعض حضرات نے حضرت عثمان کے صاحبزادے عبداللہ کو مراد لیا ہے؛ جیسا کہ الانساب میں ہے۔

خیر حضور ﷺ نے کہلا دیا کہ جو اللہ نے دیا ہے وہ بھی اسی کا ہے اور جو لے لیا وہ بھی۔ اس لیے وہ صبر کریں اور اجر کی امید رکھیں۔ صاحب زادی نے قاصد پھر بھیجا اور اب قسم اور واسطہ دے کر بھیجا۔ اس بار حضور ﷺ تشریف لے

گئے۔آپ کے ہمراہ کئی صحابہ بھی تھے۔بچہ کو آپ کے سامنے پیش کیا گیا۔بچے کی سانس اٹک اٹک کر چل رہی تھی۔اسکی آواز ایسی تھی جیسی سوکھے مشکیزے میں کوئی چیز ڈالی جائے تب ہوتی ہے۔یعنی خرخر کی آواز آرہی تھی۔آپ کی آنکھیں اشک بار ہوگئیں۔حضرت سعد نے سوال کیا کہ یہ کیا ہے؟ یعنی آپ نے تو رونے سے منع کیا ہے پھر آپ رو رہے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ رونا تو اللہ کی رحمت کے سبب ہے اور اللہ اپنے ان بندوں پر رحم کرتا ہے جو خود رحم دل ہیں اور دوسروں پر رحم کرتے ہیں۔

تشریح حدیث دوم اس حدیث میں بھی حضور ﷺ کا رونا مذکور ہے۔جس سے ثابت ہوا کہ رونے کی رخصت ہے۔مگر جب کہ حدود شرع میں ہو۔یعنی جزع فزع نہ ہو۔حدیث میں آپ کی صاحبزادی ام کلثوم زوجہ حضرت عثمانؓ کے دفن کا ذکر ہے۔حضور ﷺ قبر کے پاس تشریف رکھتے تھے اور آنکھوں سے آنسو جاری تھے۔آپ نے صاحبزادی کو قبر میں اتارنے کے لیے کسی شخص کے انتخاب میں گذشتہ رات صحبت نہ کرنے کی قید لگائی۔ چنانچہ فرمایا کہ تم میں ایسا کون ہے جس نے گذشتہ رات جماع نہیں کیا۔حضرت ابوطلحہ نے جواب دیا کہ میں ہوں۔ آپ ﷺ نے ان کو قبر میں اترنے کا حکم دیا۔وہ قبر میں اترے اور انہوں نے میت کو قبر میں لٹایا۔حضور ﷺ نے یہ قید کیوں لگائی؟ اس کا سیدھا جواب یہ ہے کہ رات کو جماع کرنے سے جماع کا دھیان اور اس طرف کے خیالات ذہن میں رہنے کا اندیشہ ہوتا ہے، جو اس موقعہ کے مناسب نہیں؛ اس لیے حضور نے یہ قید لگائی۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ اس سے حضور کی غرض حضرت عثمانؓ پر تعریض تھی۔دراصل حضرت عثمانؓ نے رات میں کسی باندی سے جنسی ملاقات کی تھی جو کہ تیمارداری کے تقاضے کے منافی تھی اور اس سے دیکھ بھال میں کمی ہوئی ہوگی۔اس کے اظہار کے لیے حضور ﷺ نے ایسا کیا۔بعض حضرات نے، "لم یقارف" کے معنی "لم یذنب" کے لیے ہیں، کہ گناہ نہ کیا ہو۔مگر یہ بہت کمزور بات ہے۔ایک تو حضور ﷺ کے مزاج سے یہ بعید ہے کہ آپ اس طرح کا سوال فرمائیں کہ رات کس نے گناہ نہیں کیا؟ دوسرے ابوطلحہ سب کے سامنے یہ دعوی کیسے کر سکتے ہیں کہ رات میں نے کوئی گناہ نہیں کیا؟ امام طحاوی نے یہاں "لم یقاول" کہا یعنی وہ شخص قبر میں اترے جس نے رات میں فضول گفتگو اور قصہ گوئی نہ کی ہو۔

تشریح حدیث ثالث اس حدیث میں یہ مضمون ہے کہ گھر والوں کے رونے سے میت کو عذاب دیا جاتا ہے۔ بخاری کے نزدیک اس کا محمل یہ ہے کہ عذاب اس صورت میں ہوگا جب کہ یہ نوحہ خود میت کی بھی عادت ہو۔ہم نے بتایا تھا کہ اس کی کئی توجیہ کی گئی ہیں۔ان میں سے کچھ گذر چکی ہیں۔ابن حزم نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ یہ اس صورت پر محمول ہے جو کہ جاہلیت کے دور میں رائج تھی؛ کہ مرنے کے بعد میت کی بڑائی و تکبر اور ظلم وستم پر مشتمل وہ اعمال ذکر کرتے تھے جو درحقیقت معاصی اور جرم ہیں۔میت کو ان گناہوں کی وجہ سے ہی عذاب دیا

جاتا ہے۔تو دراصل اس ذکر کی وجہ سے عذاب نہیں ہوتا؛ بلکہ ان اعمال کی وجہ سے ہوتا ہے جن کا ذکر ہو رہا ہے۔علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے اس توجیہ کو سب سے بہتر قرار دیا ہے۔لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ رونے پر عذاب اس وقت ہوگا، جب کہ رونے پیٹنے کی وصیت کر کے مرا ہو؛ کہ میرے مرنے پر رویا جائے۔جیسا کہ جاہلیت کے دور میں رواج تھا۔ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس طرح کے نوحہ کو پسند کرتا ہو۔

ایک قول یہ ہے کہ میت کو اس رونے ہی سے تکلیف ہوتی ہے۔کیوں کہ رونا امر منکر ہے۔جس کے ارتکاب سے اس میت کو تکلیف ہوتی ہے؛ کہ لوگ ایسا عمل کر رہے ہیں جو اللہ کو پسند نہیں۔تو اس میں رونے کی وجہ سے میت کو اللہ کی طرف سے عذاب دیا جانا نہیں ہے۔بلکہ میت کو خود اس عمل سے تکلیف ہوتی ہے۔ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد زندہ متعلقین کے اعمال بد سے مردوں کو تکلیف ہونا ہے۔جیسا کہ حدیث میں ہے کہ مردوں پر ان کے زندہ متعلقین کے اعمال پیش کیے جاتے ہیں۔اچھے اعمال پر وہ خوش ہوتے اور برے اعمال سے ان کو تکلیف ہوتی ہے۔تو یہاں وہی تکلیف مراد ہے۔علامہ کرمانی نے یہ فرمایا کہ یہ برزخ کا معاملہ ہے۔اس عالم میں ایسا ہی ہے۔لہذا اگر کسی کے اہل خانہ روئیں گے تو اس کو عذاب دیا جائے گا۔ہاں قیامت کے دن ہر ایک اپنے اپنے اعمال کو بھگتے گا۔آیت: ﴿ ولا تزر وازرة ﴾ قیامت کے دن کے لیے ہے۔یہ ایسا ہی ہے جیسے دنیا میں جب عذاب آتا ہے تو عام ہوتا ہے، جیسا کہ آیت: ﴿ واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ﴾ میں ہے؛ لیکن روز قیامت سب اپنے اپنے اعمال پر مبعوث ہوں گے۔اس حدیث میں حضرت عبداللہ بن عبیداللہ بن ابی ملیکہ فرماتے ہیں کہ مکہ میں حضرت عثمان کی ایک بیٹی کا انتقال ہو گیا تھا میں وہاں گیا۔وہاں ابن عباس اور ابن عمر بھی موجود تھے۔میں ان دونوں کے درمیان تھا۔راوی کو یہاں شک ہے یا تو استاذ نے یہ کہا کہ میں ان کے درمیان بیٹھا۔یا یہ کہا کہ میں ایک کے پاس بیٹھا تھا اتنے میں دوسرے صاحب تشریف لائے۔ابن عمر نے حضرت عثمان کے صاحب زادے عمرو بن عثمان سے کہا کہ تم رونے والوں کو منع کیوں نہیں کرتے؟ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ میت کو گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔

تشریح حدیث چہارم

یہ سابقہ حدیث ہی کا حصہ ہے۔حضرت ابن عمر کی بات سن کر حضرت ابن عباس نے یہ فرمایا کہ حضرت عمر بھی اسی طرح کی بات فرماتے تھے۔یہ کہہ کر ابن عباس نے تفصیل بیان کی۔
مذکورہ مسئلہ میں حضرت عمر کا قول ایک اور صحابی حضرت صہیب کے ساتھ ہے۔جیسا کہ آرہا ہے۔یہاں ابن عباس نے اصل واقعہ سے قبل ایک غیر متعلق اضافہ اور دیا، جس سے حضرت عمر اور صہیب کے باہمی تعلق پر روشنی پڑتی ہے۔وہ اضافہ یہ ہے کہ ایک بار جب ابن عباس حضرت عمر کے ساتھ مکہ مکرمہ سے واپس آرہے تھے اور مقام بیداء میں تھے، تو حضرت عمر نے وہاں ایک جماعت دیکھی اور حضرت ابن عباس کو ان کی تحقیق کے لیے بھیجا۔وہاں حضرت صہیب تھے ابن عباس نے آکر اطلاع کر دی۔تو حضرت عمر نے ان کو بلوالیا۔انہوں نے اپنے اہل خانہ کے ساتھ ہونے کا عذر بھی

کیا؛ مگر حضرت عمر نے پھر بھی بلوالیا۔ اس سے دونوں کے درمیان قریبی تعلق ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جب حضرت عمر پر حملہ ہوا تو حضرت صہیب ہائے میرے بھائی اور ہائے میرے ساتھی کہہ کر رونے لگے۔ حضرت عمر نے فرمایا کہ صہیب تم مجھ پر روتے ہو؟ جب کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ میت کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ ابھی واقعہ کا ایک حصہ باقی ہے جو اگلی حدیث میں ہے۔

تشریح حدیث پنجم اس حدیث کا مضمون گذشتہ حدیث سے مربوط ہے۔ جب حضرت عمر کا انتقال ہو گیا تو حضرت ابن عباس نے ان کی مذکورہ بالا رائے حضرت عائشہ سے ذکر کی۔ حضرت عائشہ نے یہ سن کر حضرت عمر کو رحمت کی دعا دی اور قسم کھا کر بیان کیا کہ اللہ کے رسول نے یہ بات مؤمن کے لیے نہیں فرمائی؛ بلکہ کافر کے لیے فرمائی ہے؛ کہ گھر والوں کے رونے سے کافر کے عذاب کو بڑھایا جاتا ہے۔ حضرت عائشہ نے ﴿ولا تزر وازرة﴾ کو دلیل میں پیش کیا۔ حضرت ابن عباس نے اس وقت یہ فرمایا کہ اللہ ہی ہنساتا ہے اور وہی رلاتا ہے۔ یہ حضرت عائشہ کی تائید ہوئی کہ جب ہنسانا اور رلانا اللہ ہی کا کام ہے تو اس میں بندے کا کیا قصور ہے اور اس کو سزا کیوں ہو۔ اس پر حضرت ابن عمر نے اپنے موقف کے حق میں کچھ نہیں فرمایا۔ اب اس سکوت کو کچھ لوگوں نے اپنے موقف سے رجوع مانا ہے۔ جب کہ دوسرے حضرات اس خاموشی کو ادب پر محمول کرتے ہیں؛ کہ اپنے موقف پر باقی رہے اور حضرت عائشہ کو کچھ جواب نہ دینا ادب کی وجہ سے تھا۔

تشریح حدیث عمرة بنت عبدالرحمن اس حدیث میں حضرت عائشہ نے یہ کہا کہ حضور ﷺ ایک یہودی عورت کے پاس سے گذرے تھے، جس کے گھر والے اس پر رو رہے تھے، تو اس کو دیکھ کر آپ نے یہ فرمایا کہ یہ تو اس عورت پر رو رہے ہیں؛ جب کہ خود اس کو قبر میں عذاب دیا جا رہا ہے۔ اگر اس حدیث سے یہ سمجھا جائے کہ یہ جزئی واقعہ ہے عام قاعدہ نہیں اور حضور نے اس وقت کی صورت حال بیان کی ہے کہ اس وقت یہ ہو رہا ہے اور رونے کو عذاب میں دخل نہیں ہے اور یہی مطلب حدیث کے الفاظ سے ظاہر ہے تو خود حضرت عائشہ کی دونوں باتوں میں فرق ہو جائے گا- جیسا کہ ترجمہ میں ہم نے کہا تھا- ان کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کافروں کے لیے یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ ان کے گھر والے اگر روئیں گے تو ان کے عذاب کو بڑھا دیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب کا رونے سے تعلق نہیں ہے۔ لیکن اگر کافروں کے لیے بھی اس کو مانا جائے تو وہی اعتراض ہوگا کہ ایک کے عمل پر سزا دوسرے کو کیوں کر دی جا سکتی ہے؟

آخری حدیث اس میں نئی بات صرف یہ ہے کہ اہل خانہ کی بجائے ''حی'' زندہ کا لفظ ہے۔ تو اب بات میں عموم ہو گیا کہ اگر کوئی بھی روئے گا تو میت کو عذاب دیا جائے گا خواہ اہل خانہ ہوں یا کوئی اور۔

[۳۳] بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنَ النِّيَاحَةِ عَلَى الْمَيِّتِ. وَقَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: دَعْهُنَّ يَبْكِينَ عَلَى أَبِي سُلَيْمَانَ مَا لَمْ يَكُنْ نَقْعٌ أَوْ لَقْلَقَةٌ. وَالنَّقْعُ التُّرَابُ عَلَى الرَّأْسِ، وَاللَّقْلَقَةُ الصَّوْتُ.

(۱۲۹۱) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُبَيْدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنِ الْمُغِيرَةِ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: إِنَّ كَذِباً عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبٍ عَلَى أَحَدٍ، مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: مَنْ نِيحَ عَلَيْهِ يُعَذَّبُ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ.

(۱۲۹۲) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ. قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ. عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِيهِ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ. تَابَعَهُ عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ. وَقَالَ آدَمُ عَنْ شُعْبَةَ: الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ. (گذشتہ: ۱۲۸۷، ۱۲۹۰)

ترجمہ [باب] میت پر نوحہ کرنا مکروہ ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ ان کو ابوسلیمان پر رونے دو، جب تک رونے میں "نقع" اور "لقلقہ" نہ ہو۔ نقع کہتے ہیں سر پر مٹی ڈالنے کو اور لقلقہ کہتے ہیں چلانے کو۔ حضرت مغیرہ نے فرمایا کہ میں نے پیغمبر ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ میرے اوپر جھوٹ بولنا کسی اور پر جھوٹ بولنے کی طرح نہیں ہے۔ جس نے میرے اوپر جان بوجھ کر جھوٹ بولا وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔ میں نے پیغمبر ﷺ کو یہ بھی فرماتے ہوئے سنا کہ جس پر نوحہ کیا جاتا ہے، اسے اس نوحہ کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: میت کو قبر میں نوحہ کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ عبدالاعلیٰ نے "عن يزيد بن زريع، عن سعيد، عن قتادة" کے طریق سے عبدان کی متابعت کی ہے۔ آدم نے شعبہ کی سند سے یہ روایت بیان کی: میت کو زندہ کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔

مقصد ترجمہ ترجمہ میں "من النياحة" کے "من" میں اختلاف ہے۔ بعض شراح اسے بیانیہ کہتے ہیں۔ اس صورت میں ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ باب نوحہ کی کراہت کو بیان کرنے کے لیے ہے۔ حاصل یہ ہوگا کہ نوحہ کرنا مکروہ ہے۔ بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ من تبعیضیہ ہے۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ نوحہ کی دو قسمیں ہیں: ایک مکروہ اور دوسری جائز اور یہاں نوحہ کی اس قسم کا بیان ہے جو مکروہ ہے۔ حضرت علامہ کشمیریؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ نوحہ میں کچھ گنجائش بھی ہے؛ کیوں کہ حضور ﷺ سے اس سلسلے میں چشم پوشی اور نظر انداز کرنا بھی مروی

ہے؛ جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابر بن عبداللہ کے واقعہ سے ظاہر ہے۔ نیز ترجمہ میں مذکور حضرت عمر کے واقعہ سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ اس سے ہمارا مقصد نوحہ کی تائید کرنا نہیں۔ رضا الگ چیز ہے؛ اور نظر انداز کرنا الگ چیز ہے۔ ہمارا مقصد یہ ہے کہ نوحہ کے سلسلے میں احادیث میں ایک حد تک نظر انداز کرنا آرہا ہے۔ اس لیے کچھ گنجائش تو معلوم ہوتی ہے؛ اگر چہ اس کی کوئی واضح حد مقرر کرنا آسان نہیں ہے۔ علامہ قرطبی نے بھی فرمایا ہے کہ نوحہ میں درجات ہیں۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ نوحہ میں درجات ہیں اور کون سا جائز ہے کون سا ناجائز؛ یہ مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہے۔ حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ نوحہ میں مستثنیات ہیں اور اگلے باب میں جو امام بخاری نے کوئی عنوان نہیں لگایا، اس کہ وجہ بھی یہی ہے۔ یعنی امام بخاری اس سے نوحہ میں چشم پوشی کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اور چوں کہ یہ مسئلہ منضبط نہیں ہے، یعنی حدود میں رہنے والے نوحہ کا کوئی واضح انضباط نہیں ہوسکتا اور یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ کس حد تک نوحہ چشم پوشی کے قابل ہے اور کب اس قابل نہیں ہے؛ اس لیے عنوان نہیں لگایا۔ ترجمہ کے بارے میں حضرت الاستاذ رحمہ اللہ یہ فرماتے ہیں کہ چوں کہ باب سابق میں ایک حدیث میں آیا تھا کہ رونا اللہ کی رحمت ہے، دوسری طرف نوحہ کی ممانعت بھی وارد ہوئی ہے؛ تو اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہوئی کہ جس رونے کی ممانعت ہے وہ کون سا رونا ہے اور اس کے ممنوع ہونے کی وجہ کیا ہے؟ چنانچہ اسی کی وضاحت کے لیے یہ باب منعقد کیا۔

قولہ: وقال عمر ابوسلیمان حضرت خالد بن الولید کی کنیت ہے۔ یہ اثر انہیں کی وفات سے متعلق ہے ۲۱ھ میں جب ان کی وفات ہوئی تو اس موقعہ پر ان کے خاندان کی عورتیں ان پر رونے لگیں۔ حضرت عمر سے کہا گیا کہ ان کو رونے سے روکیں۔ آپ نے اس موقعہ پر یہ مذکورہ ارشاد فرمایا۔ اس میں رونے کی اجازت بھی ہے اور اس کی حد کا بیان بھی، کہ آواز بلند نہ ہو، یعنی پکار کر رونا نہ ہو اور سر پر خاک ڈالنا بھی نہ ہو۔ یہ دونوں باتیں نوحہ کے دائرے میں آتی ہیں۔ حضرت عمر کے اثر میں "لقلقة" اور "نقع" یہ دو لفظ وضاحت طلب تھے، اس لیے امام بخاری نے ان کے معانی بتادیے کہ "لقلقة" کے معنی آواز بلند کرنے کے ہیں اور "نقع" کے معنی سر پر مٹی ڈالنے کے ہیں۔ نیز اگر ان عورتوں کے رونے میں نوحہ کی کیفیت تھی، تو حضرت علامہ کشمیریؒ کی بات کی تائید ہوگی کہ نوحہ میں کچھ مستثنیات ہیں؛ مگر حضرت عمر کے فرمان سے تو یہی ظاہر ہے کہ ان کا رونا حد کے اندر تھا۔ حضرت عمر کے اس اثر کو بخاری نے "التاريخ الأوسط" میں بہ سند روایت کیا ہے۔

تشریح حدیث اول حضرت مغیرہ نے اس حدیث میں دو مضمون بیان کیے ہیں۔ دوسرا مضمون باب سے متعلق ہے اور پہلے مضمون کو برائے تمہید ذکر کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ میرے اوپر جھوٹ بولنا کسی دوسرے پر جھوٹ بولنے کی طرح نہیں ہے۔ یعنی اگر چہ دروغ گوئی ہر حال میں گناہ کبیرہ ہے؛ مگر میری طرف منسوب کر کے جھوٹ بولنا عام جھوٹ سے زیادہ سخت ہے۔ چنانچہ جس نے میرے اوپر جھوٹ بولا اس نے

دوزخ میں اپنا ٹھکانہ بنالیا۔ یہ تمہیدی مضمون تھا۔ اس کے بعد حضرت مغیرہؓ نے دوسرا مضمون یہ بیان کیا کہ میں نے نبی ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جس پر نوحہ کیا جاتا ہے اسے اس نوحہ کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ حدیث میں نوحہ کا لفظ ہے۔ نوحہ کہتے ہیں بلند آواز سے پکار کر رونے کو۔ عام طور پر ایسے رونے میں چہرا پیٹنا، کپڑے پھاڑنا، گریبان چاک کرنا اور رورو کر میت کی بڑائی بیان کرنا؛ یہ چیزیں بھی پائی جاتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ رونے کی جو قسم ممنوع ہے وہ نوحہ ہے۔ نہ کہ رونا اور آنسوؤں کا نکل آنا یا بلا ارادہ آواز کا بلند ہو جانا۔

تشریح حدیث دوم اس حدیث میں امام بخاری نے دو متن دیے ہیں۔ پہلے متن میں نوحہ کا لفظ ہے، جو کہ باب کے مطابق ہے۔ جب کہ دوسرے متن میں "بکاء" کا لفظ ہے، جیسا کہ اس لفظ کی حدیث حضرت عمر سے گذشتہ باب میں بھی آئی اور وہاں یہ بھی معلوم ہوا کہ اس "بکاء" سے بھی نوحہ ہی مراد ہے۔ دوسرا متن شعبہ کے شاگرد آدم بن ابی ایاس دے رہے ہیں۔ مگر اسے آدم کا تفرد کہا گیا ہے۔ ان کے برخلاف شعبہ کے تمام شاگردوں نے پہلا متن ہی دیا ہے؛ چنانچہ شعبہ سے اس حدیث کو محمد بن جعفر، یحیی بن سعید قطان اور حجاج بن محمد نے روایت کیا ہے اور متن وہی پہلا والا ہے؛ یعنی نوحہ کے لفظ کے ساتھ۔ امام مسلم نے بھی یہ روایت محمد بن جعفر سے دی ہے اور متن کے الفاظ وہی ہیں جو یہاں پہلی حدیث میں ہیں۔ امام بخاری بھی متابعت دے کر اسی کو ترجیح دے رہے ہیں۔
اس متابعت میں بخاری کے استاذ عبدان کی متابعت عبدالاعلی کر رہے ہیں؛ مگر اس سند میں شعبہ نہیں ہیں؛ بلکہ قتادہ کے دوسرے شاگرد سعید بن ابی عروبہ ہیں؛ تو یہ دوسری متابعت ہوگئی کہ قتادہ کے ایک شاگرد شعبہ کے تلامذہ کی اکثریت بھی پہلے متن ہی کو بیان کر رہی ہے اور قتادہ کے دوسرے شاگرد اور شعبہ کے ساتھی سعید بن ابی عروبہ بھی پہلا متن ہی دے رہے ہیں۔ عبدالاعلی کی متابعت کو ابو یعلی نے اپنی مسند میں موصولا بیان کیا ہے۔

[۳۴] باب

(۱۲۹۳) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُنْكَدِرِ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما قَالَ: جِيءَ بِأَبِي يَوْمَ أُحُدٍ، قَدْ مُثِّلَ بِهِ، حَتَّى وُضِعَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَقَدْ سُجِّيَ ثَوْبًا، فَذَهَبْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْشِفَ عَنْهُ، فَنَهَانِي قَوْمِي، ثُمَّ ذَهَبْتُ أَكْشِفُ عَنْهُ فَنَهَانِي قَوْمِي، فَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَرُفِعَ فَسَمِعَ صَوْتَ صَائِحَةٍ، فَقَالَ: مَنْ هٰذِهِ؟ فَقَالُوا: ابْنَةُ عَمْرٍو أَوْ أُخْتُ عَمْرٍو، قَالَ: فَلِمَ تَبْكِي؟ أَوْ: لَاتَبْكِ؛ فَمَا زَالَتِ الْمَلَائِكَةُ تُظِلُّهُ بِأَجْنِحَتِهَا حَتَّى رُفِعَ. (گذشتہ:۱۲۴۴)

ترجمہ [باب] حضرت جابر بن عبداللہ نے بیان کیا کہ احد کے دن میرے والد کی لاش لائی گئی۔ ان کو مثلہ کیا گیا تھا۔ لاش کو رسول اللہ ﷺ کے سامنے رکھا گیا۔ وہ کپڑے میں لپٹے ہوئے تھے۔ میں نے ان کو کھول کر

دیکھنے کا ارادہ کیا تو میری قوم کے لوگوں نے مجھے منع کیا۔ میں نے پھر کھول کر دیکھنا چاہا تو قوم نے پھر منع کیا۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے جنازہ اٹھانے کا حکم دیا؛ چنانچہ جنازہ اٹھایا گیا؛ لیکن اس وقت ایک چلانے والی عورت کی آواز آئی۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کون ہے؟ لوگوں نے بتایا عمرو کی بیٹی یا بہن ہے۔ آپ نے فرمایا کہ وہ کیوں روتی ہے؟ یا یہ فرمایا کہ اسے رونا نہیں چاہیے؛ کیوں کہ فرشتے اپنے پروں سے ان پر سایہ کیے رہے؛ یہاں تک کہ ان کو اٹھایا گیا۔

مقصد ترجمہ یہ باب عنوان کے بغیر ہے۔ حافظ ابن حجر و علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس باب کی حدیث بھی گذشتہ باب سے مربوط ہے۔ مضمون وہی ہے، باب کا لفظ صرف فصل کرنے کے لیے دیا ہے؛ جیسا کہ بہت سی بار یہ بات گذر چکی ہے۔ حضرت شیخ الہندؒ نے بھی تراجم میں اسی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ لیکن گذشتہ باب میں "من النیاحة" کے "مــن" کے بارے میں اختلاف ذکر کیا گیا تھا کہ بعض لوگ اسے تبعیضیہ کہتے ہیں۔ حافظ ابن حجر نے بھی بعض حضرات سے "مــن" تبعیضیہ نقل کیا ہے اور علامہ کشمیری نے تو اسی کو ترجیح دی ہے؛ اسی لیے علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ باب انہیں مستثنیات کو بیان کرنے کے لیے ہے اور چوں کہ حدود منضبط نہیں ہیں اس لیے عنوان نہیں دیا۔

حضرت الاستاذ نے بھی تقریباً یہی بات دوسرے انداز میں فرمائی۔ حضرت فرماتے ہیں کہ پچھلے باب میں نوحہ کے اجزاء کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ سر پر خاک ڈالنا اور پکار کر رونا و چلانا یہ نوحہ کے اجزاء ہیں۔ یہاں غیر اختیاری نوحہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہر موقعہ پر تشدد اچھا نہیں۔ مناسب انداز سے فہمائش کرنی چاہیے۔ حضرت فرماتے ہیں کہ حدیث میں لطیف اور ملیح انداز سے ناپسندیدگی ظاہر کی گئی ہے۔ جسے اہل ذوق خوب سمجھ سکتے ہیں۔ تو غیر اختیاری نوحہ پر تشدد نہیں کرنا چاہیے۔ وہ قابل درگذر ہے؛ خواہ صیحہ یعنی چیخنے کی حد تک پہنچ جائے۔ البتہ ایسے موقعہ پر نظر انداز کرنے کے ساتھ مناسب انداز میں ناپسندیدگی ظاہر کر دینی چاہیے۔ شاید حضور ﷺ کی مراد یہی ہے۔

تشریح حدیث اس حدیث میں حضور ﷺ نے حضرت جابر کی پھوپی کو رونے سے صاف طور پر منع نہیں فرمایا۔ لیکن حضرت الاستاذ کے قول کے مطابق آپ کا یہ فرمانا کہ وہ روئے یا نہ روئے، یا یہ فرمانا کہ وہ روتی کیوں ہے؛ یہ بھی لطیف اور ملیح انداز میں اظہار ناپسندیدگی ہے۔ جیسا کہ اہل ذوق سمجھتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر موقعہ پر سختی نہیں کرنی چاہیے؛ بلکہ مناسب انداز سے فہمائش کرنی چاہیے۔ اسی طرح ان کی چیخ نکلنے کا بھی ذکر ہے؛ مگر وہ غیر اختیاری تھی اس لیے حضور ﷺ نے اس پر بھی کوئی نکیر نہیں فرمائی؛ بلکہ اس سے اعراض فرمایا اور اسے نظر انداز کیا؛ جس سے ثابت ہوا کہ غیر اختیاری طور پر رونا اگر صیحہ تک بھی پہنچ جائے تو بھی قابل اغماض ہے۔

حدیث پاک میں حضرت جابر بن عبد اللہ کے والد کی شہادت کا ذکر ہے۔ ان کی لاش کا مثلہ کر دیا گیا تھا۔ ناک، کان یا شرم گاہ کاٹ دینے کو مثلہ کہتے ہیں۔ جنازہ حضور ﷺ کے سامنے رکھا گیا۔ جو کہ کپڑے میں لپٹا ہوا تھا۔ حضرت جابر نے دوبارہ دیکھنے کے لیے چادر اٹھانے کا ارادہ کیا؛ لیکن قوم کے لوگوں نے منع کر دیا؛ کیوں کہ اس حال میں

دیکھنا ان کے لیے بہت تکلیف دہ تھا۔ جب حضور ﷺ نے جنازہ اٹھانے کا حکم فرما دیا تو ایک چیخ مارنے والی عورت کی آواز آئی۔ حضور نے معلوم کیا؛ تو بتایا گیا کہ حضرت جابر کے دادا عمرو کی بیٹی یا بہن ہیں۔ یہ سفیان کا شک ہے۔ اگر عمرو کی بہن مراد لیں تو جابر کے والد عبداللہ کی پھوپی ہوں گی اور اگر بیٹی مانیں تو ان کی بہن ہوئیں؛ لیکن یہ حدیث جنائز کے شروع میں آچکی ہے اور وہاں "شعبة عن ابن المنكدر" کے طریق سے جابر کی پھوپی کی تصریح ان الفاظ میں آئی ہے: "فذهبت عمتي فاطمة"۔ اس لیے یہ حضرت جابر کی پھوپی یعنی عمرو کی بیٹی اور عبداللہ کی بہن ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ کیوں روتی ہے؟ یہاں بھی راوی کو شک ہے کہ یا تو حضور ﷺ نے سوال فرمایا اور یہ کہا کہ وہ کیوں روتی ہے؟ یا آپ نے یہ فرمایا کہ اسے رونا نہیں چاہیے۔ لیکن جنائز کے شروع میں گذری ہوئی جس حدیث کا ذکر ابھی کیا گیا، اس میں تعبیر یہ ہے کہ: "تم روؤ یا نہ روؤ" اور یہی زیادہ واضح تعبیر ہے۔ یعنی حضور ﷺ کا مقصد یہ ہے کہ کسی عزیز پر اس لیے روتے ہیں کہ وہ کسی مصیبت میں ہے اور ہم اس کی مدد پر قادر نہیں ہیں۔ لیکن یہاں اس کا موقعہ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ تو اللہ کے یہاں ایسے انعام واکرام میں ہیں کہ فرشتے جنازہ اٹھائے جانے تک سایہ کیے رہے۔ تو ان پر رونے کا کیا موقعہ ہے؟

[۳۵] بابٌ لَيْسَ مِنَّا مَنْ شَقَّ الْجُيُوبَ

(۱۲۹۴) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا زُبَيْدٌ الْيَامِيُّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَطَمَ الْخُدُودَ، وَشَقَّ الْجُيُوبَ، وَدَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ. (آئندہ: ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۳۵۱۹)

ترجمہ [باب] حضور ﷺ کے اس فرمان کا بیان کہ جو گریبان چاک کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ وہ ہم میں سے نہیں ہے جو گالوں پر تھپڑ مارے، گریبان چاک کرے اور جاہلیت کے دور والی باتیں کریں۔

مقصد ترجمہ باب کا عنوان حدیث کا ایک جزء ہے۔ اس حدیث پر مصنف نے دو باب باندھے ہیں۔ ایک تو یہ پیش نظر باب اور دوسرا باب آگے آرہا ہے: "باب ماينهى عنه من الويل ودعوى الجاهلية"۔ مطلب یہ ہے کہ یہ گریبان پھاڑنے کا طریقہ اسلام کے طریقہ کے خلاف ہے اور جو ایسا کرے گا وہ ہمارا طریقہ چھوڑ کر دوسروں کے طریقہ کو اپنانے والا ہوگا۔ یہاں امام بخاری نے صرف ایک ہی جزء کو لیا۔ اس سے ان کا مقصد اس امر پر تنبیہ کرنا معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں جو تین باتوں کا ذکر ہے، ان سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ حضور ﷺ جو براءت ظاہر فرما رہے ہیں وہ تینوں باتوں کے پائے جانے پر موقوف ہے۔ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ اگر ان میں سے ایک بھی پائی گئی تو

بھی یہی وعید ہے۔ تو وعید کا تعلق مجموعہ سے نہیں ہے؛ بلکہ ہر ایک سے ہے۔ اور روایت میں جو "و" آیا ہے اس سے دھوکہ نہیں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہ "و" "أو" کے معنی میں ہے، چنانچہ مسلم کی ایک روایت میں "أو" بھی آیا ہے۔

تشریح حدیث اسلام سے قبل زمانۂ جاہلیت میں غم اور صدمے کے اظہار کے مختلف طریقے رائج تھے مثلاً گریبان پھاڑنا، چہرا پیٹنا، "واجبلاہ" "واعضداہ" کہہ کر چلانا وغیرہ وغیرہ۔ یہ طریقے تہذیب اور شائستگی کے بھی خلاف ہیں اور اللہ کے ساتھ ناراضگی اور فیصلۂ خداوندی پر شکایت بھی معلوم ہوتے ہیں۔ اس لیے اسلام نے ان طریقوں پر پابندی لگادی۔ اسلام نے ایسے تمام طریقے ممنوع کردیے جو حد سے متجاوز ہیں۔ جیسے کپڑے پھاڑنا، جسم نوچنا، بال بکھیرنا، رونا پیٹنا، چیخنا چلانا، واویلا مچانا۔ اسلام نے غم اور خوشی دونوں میں میانہ روی اور اعتدال کی تعلیم دی اور فرمایا کہ مصیبت کے وقت "إنا لله وإنا إليه راجعون" کہو۔ اس میں غم کے موقعہ پر اللہ کی طرف انابت کا مضمون ہے۔

پھر حدیث میں جو "لیس منا" ہے؛ یہ بظاہر اہل سنت والجماعت کے مسلک کے خلاف ہے؛ کیوں کہ کوئی شخص گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ "ہم میں سے نہیں ہے" کا مطلب یہ ہے کہ یہ ہمارا طریقہ نہیں ہے۔ جس نے ایسا کیا وہ ہمارے طریقہ سے ہٹ گیا۔ اسلام سے خارج ہونا مراد نہیں ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ "تغلیظ" اور مبالغہ پر محمول ہے، یعنی اس سلسلے میں سختی ظاہر کرنے کے لیے یہ تعبیر اختیار کی گئی۔ حقیقت مراد نہیں ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد دین کامل کی نفی ہے، کہ ایسا کرنے والے کا دین کامل نہیں ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس سے شفاعت کے استحقاق کی نفی ہے کہ جو ایسا کرے گا وہ شفاعت سے محروم ہوجائے گا۔ ابن حجر نے اس کو ترجیح دی ہے۔ حضرت سفیان ثوری اسے ظاہر پر ہی رکھتے ہیں۔ اہل ظاہر محدثین بھی یہی کہتے ہیں۔ لیکن اگر استحلال مراد لیں تو تاویل کی ضرورت نہیں؛ یعنی اگر وہ اس طرح کے نوحہ کو حلال سمجھے تو وہ واقعی دین سے نکل جائے گا۔

[٣٦] بَابُ رِثَاءِ النَّبِيِّ ﷺ سَعْدَ بْنَ خَوْلَةَ

(١٢٩٥) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ رضي الله عنه قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَعُودُنِي عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ وَجَعٍ اشْتَدَّ بِي، فَقُلْتُ: إِنِّي قَدْ بَلَغَ بِي مِنَ الْوَجَعِ وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي؟ قَالَ: لَا. فَقُلْتُ بِالشَّطْرِ؟ فَقَالَ: لَا. ثُمَّ قَالَ: الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَبِيرٌ أَوْ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ، وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللهِ إِلَّا أُجِرْتَ بِهَا، حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ.

فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ! أُخَلَّفُ بَعْدَ أَصْحَابِي؟ قَالَ: إِنَّكَ لَنْ تُخَلَّفَ فَتَعْمَلَ عَمَلًا صَالِحًا إِلَّا ازْدَدْتَ بِهِ دَرَجَةً وَرِفْعَةً، ثُمَّ لَعَلَّكَ أَنْ تُخَلَّفَ حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ، اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ، وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ، لَكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ، يَرْثِي لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ. (گذشتہ:۵۶)

ترجمہ سعد بن خولہ پر نبی ﷺ کے افسوس کرنے کا بیان۔ حضرت سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع کے موقعہ پر میری اس بیماری پر مزاج پرسی کے لیے آتے تھے جو بڑھ گئی تھی۔ میں نے عرض کیا کہ میری بیماری زیادہ ہوگئی ہے، میں مال والا ہوں اور میری وارث صرف میری ایک بیٹی ہے۔ تو کیا میں اپنا دو تہائی مال صدقہ کردوں؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ میں نے کہا کہ آدھا مال خیرات کردوں؟ تو آپ نے فرمایا: نہیں۔ پھر فرمایا: تہائی خرچ کرنا کافی ہے اور تہائی بھی بڑی خیرات ہے یا بہت خیرات ہے۔ بے شک یہ بات کہ تم اپنے ورثہ کو مالدار چھوڑ جاؤ بہتر ہے اس سے کہ تم ان کو محتاج چھوڑو کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں اور بے شک تم اللہ کی رضا کے لیے جو بھی خرچ کروگے تمہیں اس کا اجر دیا جائے گا؛ یہاں تک کہ بیوی کے منہ میں لقمہ دینا بھی قابل اجر ہے۔ پھر میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! کیا میں اپنے ساتھیوں کے چلے جانے کے بعد یہاں رہ جاؤں گا؟ آپ نے فرمایا کہ بے شک تم یہاں رہ کر جو بھی نیک عمل کروگے اس سے تمہارا درجہ بلند ہوگا۔ پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم بعد تک زندہ رہوگے؛ یہاں تک کہ بہت سے تم سے فائدہ اٹھائیں گے اور بہت سوں کو نقصان ہوگا۔ اے اللہ میرے اصحاب کی ہجرت کو مکمل فرما۔ ان کو الٹے پاؤں نہ لوٹا۔ لیکن قابل افسوس تو سعد بن خولہ کا حال ہے۔ راوی کہتا ہے کہ حضور ﷺ سعد بن خولہ پر افسوس کرتے تھے کہ ان کا انتقال مکہ ہی میں ہوا۔

مقصد ترجمہ مرثیہ کا متعارف طریقہ تو یہ ہے کہ مجمع میں میت کے واقعی و غیر واقعی احوال واوصاف بڑھا چڑھا کر اس طرح بیان کرنا کہ رنج وغم کا طوفان بپا ہوجائے۔ اس کے لیے عموماً قابل شعراء کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ تاکہ ان کے بلیغ طرز اداء اور مؤثر پیرایۂ بیان سے خاموش مجمع میں ہیجانی کیفیت پیدا ہوکر غم واندوہ کی آگ بھڑک اٹھے۔ مراثی کا مقصد خاموش اور ساکن جذبات کا ابھارنا اور بھولے ہوئے غم کا از سر نو تازہ کرنا ہوتا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک منکر عمل ہے اور بڑے مفاسد پر مشتمل ہے؛ اس لیے اس سے منع کیا گیا۔ لیکن جہاں تک ترحم اور اظہار افسوس وغم کا معاملہ ہے تو اس کا نہ مراثی ممنوعہ سے تعلق ہے اور نہ وہ قابل منع ہے۔ ''رثی يرثي'' کے استعمال کے دو طریقے ہیں۔ جب یہ بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی مرثیہ کے آتے ہیں جس کا مفہوم ابھی گذرا۔ اور جب لام کے صلے کے ساتھ ہو تو رحم کھانے اور غم و افسوس ظاہر کرنے کے ہیں۔ امام بخاری نے یہاں ترجمہ میں بغیر صلے کے استعمال کیا ہے، تو یہاں ''رثاء'' مرثیہ کے معنی میں ہوا۔ اسی لیے اسماعیلی نے ترجمہ پر یہ اعتراض کیا کہ حضور ﷺ

نے جو یہاں اظہار فرمایا وہ "توجع" یعنی افسوس کرنا ہے، نہ کہ مرثیہ گوئی۔ پھر مرثیہ سے خود احادیث میں منع آیا ہے۔ حاکم کی حدیث ہے: "عن عبد الله بن أبي أوفى نهى رسول الله ﷺ عن المراثي"۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ بخاری نے مرثیہ کا عنوان مباح مرثیہ کی طرف اشارہ کرنے لیے دیا ہو۔ تاکہ لوگ حدیث سے یہ جان لیں کہ مباح مرثیہ کیا ہے اور کس طرح میت کا ذکر کر سکتے ہیں۔ حافظ کی بات بہت مضبوط ہے اور بخاری نے تراجم کے وضع میں جو باریک بینی اور نکتہ سنجی سے کام لیا ہے اس کے بہت مناسب ہے۔ اس طرح مرثیہ کے حدود کی طرف اشارہ ہو جائے گا اور خود بہ خود یہ بھی طے ہو جائے گا کہ اس کے سوا جو مرثیہ ہے وہ ممنوع ہے۔

تشریح حدیث ہجرت کی تکمیل یہ ہے کہ مہاجر ہجرت کے بعد "مہاجر عنہ" مقام پر واپس نہ ہو۔ حضور ﷺ نے فتح مکہ کے بعد بھی مکہ مکرمہ کو اپنا مقام سکونت نہیں بنایا۔ حضور ﷺ مہاجرین کو اس سے منع بھی فرماتے تھے چنانچہ فرمایا: "لا يبقين مهاجر بمكة بعد قضاء نسكه فوق ثلاث"۔ کہ ارکان حج کی ادائیگی کے بعد کوئی مہاجر تین دن سے زیادہ مکہ مکرمہ میں نہ ٹھہرے۔ خود صحابہ کو بھی اس کی بہت فکر رہتی تھی۔ حضرت عمر فرماتے تھے: "اللهم ارزقني شهادة في سبيلك ووفاة في بلد رسولك"۔ سعد بن خولہ مہاجر صحابی ہیں۔ انہوں نے حبشہ کی طرف بھی ہجرت کی تھی اور پھر مدینہ منورہ کی طرف بھی۔ بدر احد اور خندق میں بھی شریک رہے۔ لیکن ایک قول کے مطابق حدیبیہ کی صلح کے دور میں (ہدنہ کے زمانے میں) اور ایک قول کے مطابق حجۃ الوداع کے موقعہ پر ان کی وفات مکہ مکرمہ ہی میں ہوگئی۔ یہ اس وقت مدینہ منورہ سے نہ تو حج کے لیے آئے تھے اور نہ ہی کسی جہادی مہم کے لیے۔ اپنی بیوی سبیعہ اسلمی کے پاس آئے تھے اور وہیں انتقال ہو گیا۔ ایک مہاجر کا اسی جگہ انتقال کرنا جہاں سے ہجرت کی تھی ہجرت کے ثواب میں کمی کا شبہ پیدا کرتا ہے۔ حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ نقص تکوینی ہے۔

اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ اہل مکہ اور اہل مدینہ کے حشر میں فرق ہے۔ جسے اللہ ہی جانتا ہے۔ تو حضور ﷺ نے اس موقعہ پر سعد بن خولہ پر ترس کھایا۔ "يرثي له" والا جملہ حضور ﷺ کا نہیں بلکہ امام زہری کا ہے۔ حضور نے تو صرف ان کے مکہ مکرمہ میں وفات پانے پر افسوس ظاہر کیا تھا۔ اسے "رثاء" کی تعبیر امام زہری نے دی ہے۔ پھر چونکہ لام کے صلے کے ساتھ ہے؛ اس لیے افسوس ہی کے معنی میں ہے۔ ہاں بخاری نے بغیر صلہ کے دیا جو مرثیہ کے لیے ہے؛ مگر جیسا کہ بتایا گیا کہ بخاری نے مرثیہ کی تعبیر سے یہ اشارہ کیا ہے کہ شریعت میں جس مرثیہ کی گنجائش ہے بس وہ یہی ہے، یعنی میت کے کسی حال پر افسوس ظاہر کرنا۔

اس حدیث میں حضرت سعد ابن ابی وقاص کا واقعہ ہے۔ وہ حجۃ الوداع میں حضور ﷺ کے ساتھ تھے اور اتنے سخت بیمار ہوئے کہ انہیں اپنی حیات بھی مشکوک معلوم ہونے لگی۔ حضور ﷺ عیادت کے لیے آئے تو اس موقعہ پر ابن ابی وقاص نے کئی باتیں کیں۔ پہلی بات یہ پوچھی کہ میرے پاس بہت مال ہے اور پیچھے وارث صرف ایک بیٹی ہے؛ تو

کیا دو تہائی مال خیرات کردوں؟ آپ نے منع فرمایا۔ پھر نصف کے بارے میں پوچھا۔ آپ نے نصف کی بھی اجازت نہیں دی اور ایک تہائی کی اجازت بھی یہ کہہ کر دی کہ یہ بھی بہت ہے۔ نیز آپ ﷺ نے یہ فرمایا کہ ورثہ کو بے نیاز، فارغ البال اور خوش حال چھوڑ کر جانا اس سے بہتر ہے کہ ان کو محتاج چھوڑ کر جاؤ، پھر وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پسارتے پھریں۔ جیسا کہ عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ مرتے ہی بعض ورثہ ایسا کرتے ہیں۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ تم اللہ کی رضاء کے لیے جو بھی خرچ کروگے اس کا اجر ضرور ملے گا۔ حد یہ ہے کہ اپنی بیوی کو جو کھانا کھلاتے ہو جس میں جذبات کا بھی دخل ہوتا ہے اس کا بھی اجر ملتا ہے۔ حضرت سعد ابن ابی وقاص کو اپنی بیماری سے ایسا لگ رہا تھا کہ جانبر نہ ہوسکیں گے؛ اس لیے یہ فکر ہوئی کہ مکہ مکرمہ میں مرنے کی وجہ سے کہیں ہجرت کی فضیلت اور اجر ضائع نہ ہو جائے؛ اس لیے انہوں نے عرض کیا کہ آپ اور آپ کے ساتھ دیگر مہاجرین صحابہ تو روانہ ہو جائیں گے کیا میں یہیں رہ جاؤں گا؟ اس سوال کا انداز ذو معنی ہے۔ حضرت سعد نے اس سوال سے دو باتیں پوچھی ہیں اور حضور ﷺ نے بھی مقصد بھانپ کر لطیف انداز میں دونوں باتوں کا جواب دیا ہے۔ ایک یہ کہ میں یہاں رہ جاؤں گا تو میرے یہاں قیام کا کیا حکم ہے؟ جب کہ میرا شمار یہاں سے ہجرت کرنے والوں میں سے ہے۔ دوسری یہ کہ میری موت یہیں آجائے گی یا مدینہ آنا نصیب ہوگا؟ حضور ﷺ نے بھی جواب ملیح انداز میں دونوں پہلوؤں کا دیا۔ مکہ مکرمہ کے قیام کے بارے میں یہ فرمایا کہ یہاں بھی جو عمل کروگے اس سے تمہارے مقام میں اضافہ ہوگا۔ یہاں کے اعمال ضائع نہیں ہیں۔

دوسری بات کا جواب یہ دیا کہ امید یہ ہے کہ تمہیں درازِ عمر ملے گی اور بہت سے لوگ یعنی مسلمان تم سے فائدہ اٹھائیں گے اور بہت سے لوگ یعنی کفار نقصان۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اس واقعہ کے بعد سعد ابن ابی وقاص پورے بیس سال زندہ رہے اور جہاد کے معرکوں میں بہت غیر معمولی کام انجام دیے۔ عراق کی فتح اور اس وقت کی سب سے بڑی حکومت قیصر کا مرکز حکمرانی قصر ابیض انہیں کے ہاتھوں فتح ہوا۔ مسلمانوں کو آپ کے وجود سے فائدہ ہوا اور کافروں کو نقصان۔ تو یہ فرمان بھی حضور ﷺ کا ایک عظیم الشان اور کھلا ہوا منہ بولتا معجزہ ہے۔ یہاں یہ بھی تنبیہ مناسب ہے کہ سعد ابن ابی وقاص کا یہ سفر مکہ حج کے لیے تھا۔ اس لیے بالفرض اگر ان کی وہاں وفات ہو جاتی تو بھی ان کی ہجرت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیوں کہ وہ ایک فرض کی ادائیگی کے لیے مکہ مکرمہ آئے تھے۔ جب کہ سعد بن خولہ کا معاملہ ایسا نہیں تھا۔ اسی فرق کی طرف حضور ﷺ کی یہ تعبیر "لکن البائس سعد بن خوله" اشارہ کررہی ہے۔

[۳۷] بابُ مَايُنْهَى عَنْهُ مِنَ الْحَلْقِ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ

(۱۲۹۶) وَقَالَ الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ جَابِرٍ أَنَّ الْقَاسِمَ بْنَ مُخَيْمِرَةَ حَدَّثَهُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو بُرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوسَى رضي الله عنه

قَالَ: وَجِعَ أَبُو مُوسَى وَجَعًا فَغُشِيَ عَلَيْهِ، وَرَأْسُهُ فِي حِجْرِ امْرَأَةٍ مِنْ أَهْلِهِ، فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهِ شَيْئًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّنْ بَرِئَ مِنْهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ، إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ بَرِئَ مِنَ الصَّالِقَةِ وَالْحَالِقَةِ وَالشَّاقَّةِ.

ترجمہ [باب] مصیبت کے وقت سر منڈانے کی ممانعت کا بیان۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے صاحبزادے ابو بردہ نے بیان کیا کہ ایک بار ابوموسیٰ بیمار ہوئے اور بے ہوش ہو گئے، ان کا سر ان کی ازواج میں سے ایک زوجہ کی گود میں تھا، (اس نے چیخ ماری) اس حال میں وہ اس عورت کو کچھ کہہ نہ سکے، پھر جب ان کو ہوش آیا تو فرمایا کہ میں ان چیزوں سے بری ہوں جن سے اللہ کے رسول ﷺ نے براءت ظاہر کی ہے۔ بے شک اللہ کے رسول ﷺ نے (مصیبت کے وقت) شور مچانے والی، سر منڈانے والی اور کپڑے پھاڑنے والی عورت سے براءت ظاہر کی ہے۔

مقصد ترجمہ زمانۂ جاہلیت میں اظہار مصیبت کے مختلف طریقے تھے جیسے: سر پر خاک ڈالنا، گریبان چاک کرنا، گالوں پر طمانچے لگانا، کپڑے پھاڑنا، ویل اور ثبور یعنی تباہی و بربادی کے الفاظ زبان پر لانا، وغیرہ وغیرہ ان میں ایک طریقہ سر کے بال منڈانے کا بھی تھا، چنانچہ ہندوستان کی بعض اقوام میں آج بھی اس کا عام رواج ہے، کہ وہ مرگھٹ پر ہی اپنے بالوں کو منڈوا دیتے ہیں۔ عربوں میں اس دور میں یہ رسم بھی جاری تھی کہ عورتیں بالوں کی لٹیں کاٹ کر میت کی قبر پر چڑھاتی تھیں۔ بخاری نے اس ترجمہ میں اسی کی ممانعت کو بیان کیا ہے، تو یہ تمام امور بھی کہ جن کا بیان ابھی ہوا ناجائز ہیں اور انہیں کی طرح اظہار مصیبت کے لیے سر منڈانا بھی ناجائز اور حرام ہے۔ پھر امام بخاری نے ترجمہ میں "من تبعیضیہ" لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ سر منڈانا ہر صورت میں ممنوع نہیں ہے، بلکہ اس وقت ممنوع ہے جب مصیبت کے اظہار کے لیے ہو، ورنہ ضرورۃً یعنی کسی تکلیف یا بیماری کی وجہ سے سر منڈانا منع نہیں ہے؛ خواہ ایام مصیبت ہی میں ہو۔ غرض ممنوع صرف وہ ہوگا جو رسماً ہو اور جس کا مقصد اظہار غم کے سوا کچھ نہ ہو۔

تشریح حدیث ابو بردہ جو کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری کے بیٹے ہیں بیان کرتے ہیں کہ ان کے والد ایک بار ایسے بیمار ہوئے کہ بیہوش ہو گئے، اس وقت ان کا سر ان کی اہلیہ - جن کا نام صفیہ بنت دمون اور کنیت ام عبد ہے اور راوی حدیث ابو بردہ کی والدہ ہیں - کی گود میں تھا۔ ابوموسیٰ اشعریؓ کی بیہوشی پر ان کی چیخ نکل گئی۔ اس وقت تو وہ کچھ نہ کہہ سکے لیکن جب ہوش آ گیا تو فرمایا کہ اللہ کے رسول جن چیزوں سے بیزار تھے میں بھی ان سے بیزار ہوں اور پھر فرمایا کہ حضور ﷺ ان عورتوں سے بیزار تھے جو مصیبت کے موقعہ پر اظہار مصیبت کے لیے سر منڈائیں یا شور مچائیں یا کپڑے پھاڑیں۔ ان تین چیزوں میں ایک سر منڈانا بھی ہے ترجمہ اسی سے متعلق ہے اور مناسبت ظاہر ہے۔

اس حدیث میں براءت کا لفظ آیا ہے، اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ اس طرح کے افعال کی وجہ سے ایک ایمان والے سے براءت ظاہر کرنا واجب ہو گیا، ایسے موقعوں پر ان اعمال کے کرنے والے سے قطع تعلق کا اظہار مقصود نہیں

ہوتا؛ بلکہ مقصود یہ ظاہر کرنا ہوتا ہے کہ اس عمل سے ہم خوش نہیں ہیں بلکہ ناخوش ہیں، چنانچہ آپ ﷺ نے حضرت خالد بن الولید کے ایک عمل پر بھی یہی فرمایا تھا، جیسا کہ مغازی میں آرہا ہے کہ انہوں نے ایک جنگ کے موقعہ پر کچھ لوگوں پر حملہ کر کے ان کو قتل کر دیا تھا، حالاں کہ وہ " صبانا صبانا" کہہ رہے تھے جس سے وہ اپنا مسلمان ہوجانا ظاہر کررہے تھے۔ تو حضور ﷺ نے اس وقت فرمایا:" أبرأ إليك مما صنع خالد"۔

وقال الحکم یہاں امام بخاری نے اس حدیث کی سند پوری دی ہے لیکن مسند اور موصول حدیث کے انداز کے بجائے اسے تعلیق والے انداز پر دیا ہے، چنانچہ "حدثنا الحکم بن موسی" کی بجائے "وقال الحکم بن موسی" کہا جو کہ تعلیق ذکر کرنے کا اسلوب ہے۔ اس سلسلے میں علامہ ابن حجر نے یہ فرمایا کہ چوں کہ حکم بن موسی امام بخاری کے باقاعدہ شیوخ میں نہیں ہیں، ان کو محدثین امام بخاری کے شیوخ میں شمار نہیں کرتے؛ اس لیے "حدثنا" کی جگہ یہ تعبیر استعمال کی۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ وجہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ علماء نے ان کو بھی امام بخاری کے اساتذہ میں شمار کیا ہے، چنانچہ دار قطنی نے حکم کو بھی ان میں شامل کیا ہے جن سے بخاری تخریج کرتے ہیں۔ ابن الملقن نے التوضیح میں یہ کہا ہے کہ بخاری نے یہ حدیث حکم سے مذاکرے کے طور پر سنی ہے روایت کے طور پر نہیں؛ اس لیے "حدثنا" کی جگہ "وقال" کہا۔ ابن الملقن کی بات زیادہ معقول ہے۔ امام مسلم نے کتاب الایمان میں اسے موصولا بیان کیا ہے۔

[۳۸] بَابٌ لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ

(۱۲۹۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ، وَشَقَّ الْجُيُوبَ، وَدَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ.

(گذشتہ:۱۲۹۴)

ترجمہ [باب] جو گالوں کو پیٹے وہ ہم میں سے نہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو گالوں کو پیٹے، گریبان پھاڑے اور جاہلیت کے دور کی باتیں کرے وہ ہم میں سے نہیں۔

مقصد ترجمہ دو ابواب قبل یعنی ۳۵واں باب " لیس منا من شق الجیوب" کے عنوان سے گذرا ہے، اس باب میں یہی روایت آئی تھی، اس روایت میں تین باتوں کا بیان ہے؛ وہاں باب میں دوسری بات کا ذکر تھا اور یہاں پہلی بات کو لیا ہے۔ وہاں یہ بتایا گیا تھا کہ امام بخاری کے ایسا کرنے یعنی ایک جزء پر باب قائم کرنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ ممانعت کا تعلق ان تینوں چیزوں میں سے ہر ایک سے ہے اور واؤ یہاں اَو کے معنی میں ہے لہذا اگر

ان میں سے کسی ایک چیز کا صدور بھی کسی سے ہوگا تو وہ اس وعید کا مصداق ہوگا۔ باقی تفصیلی گفتگو وہاں آچکی ہے حدیث کی تشریح بھی گذر چکی ہے۔

[۳۹] بَابُ مَا يُنْهَى مِنَ الْوَيْلِ وَدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ

(۱۲۹۸) حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ، وَشَقَّ الْجُيُوبَ، وَدَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ. (گذشتہ: ۱۲۹۴، ۱۲۹۷)

مقصد ترجمہ امام بخاری نے اس حدیث پر تین ابواب قائم کیے ہیں۔ تینوں جگہ متن ایک ہے مگر سند میں فرق ہے؛ چنانچہ تینوں میں امام بخاری کے شیخ الگ الگ ہیں پہلی میں ابونعیم، دوسری میں محمد بن بشار اور تیسری میں عمر بن حفص۔ ہاں صحابی عبداللہ بن عباس ہی ہیں۔ یہ تیسرا باب ہے۔ ان تینوں ابواب میں امام بخاری نے ایک ایک جزء کو لیا۔ یہاں "دعوى الجاهلية" کے ساتھ " ويل " کا لفظ بھی بڑھایا ہے۔ حدیث میں " ويل " کا لفظ نہیں ہے۔

علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ترجمہ میں " ويل " کا لفظ بڑھانے کا مقصد اس حدیث کے بعض طرق کی طرف اشارہ کرنا ہے، جن میں " ويل " کا ذکر بھی آیا ہے، مثلاً ابن ماجہ میں ابوامامہ کی روایت ان الفاظ سے آئی ہے: " إن رسول الله ﷺ لعن الخامشة وجهها، والشاقة جيبها، والداعية بالويل والثبور "۔ اس میں ویل کی تصریح ہے۔

علامہ کرمانی نے اس سلسلے میں یہ فرمایا کہ ترجمہ میں آئے ہوئے لفظ " ويل " کا ثبوت خود "دعوى الجاهلية" سے ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ "دعوى الجاهلية" "ويل" کو مستلزم ہے۔ علامہ عینی نے کرمانی کی توجیہ کو راجح قرار دیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ ایک ایسی حدیث کی طرف اشارے کو بخاری کا مقصد بتانا درست نہیں جو بخاری نے اپنی کتاب میں نہیں لی اور جس کے بارے میں ہمیں یہ معلوم نہیں کہ وہ اس حدیث سے واقف بھی ہیں یا نہیں۔ یہ علامہ عینی کہتے ہیں۔ لیکن یہ بات اپنی جگہ ثابت ہے کہ امام بخاری ایسی احادیث کی طرف بھی ترجمہ سے اشارہ کرتے ہیں جو ان کی کتاب میں نہیں ہیں۔

پھر ماضی کی طرح یہاں بھی "مـن" میں دونوں احتمال ہیں، بیانیہ بھی ہو سکتا ہے اور تبعیضیہ بھی؛ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کی عادت اس طرح کے ابواب میں یہ ہے کہ اولاً وہ نہی کا عام ذکر کرتے ہیں اور پھر ان میں سے نہی جن صورتوں کے ساتھ خاص ہے ان کو بیان کرتے ہیں۔ یہاں بھی ایسا ہی ہے؛ کیوں لفظ "ویل" کا بولنا ہر حال میں حرام اور ممنوع نہیں ہے؛ چنانچہ خود قرآن میں بھی اس لفظ کا ذکر ہے اور احادیث میں بھی؛ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے ایک شخص کو دیکھا جو اپنی سواری کے ساتھ پیدل چل رہا تھا، حضور نے اس سے فرمایا کہ سوار

ہو جاؤاس نے جواب دیا کہ یہ بدنہ یعنی حج کی قربانی کا اونٹ ہے، حضور ﷺ نے پھر یہی فرمایا اس نے اس بار بھی وہی عذر کیا، تیسری بار میں حضور نے سوار ہونے کا حکم دینے کے ساتھ " ویلک" کا لفظ بھی فرمایا اور بھی دیگر مقامات پر اس لفظ کا استعمال آیا ہوا ہے، تو امام بخاری نے من تبعیضیہ لا کر یہ بتایا کہ مصیبت کے وقت اس لفظ کا استعمال ممنوع ہے، ہر موقعہ پر نہیں اور ان مواقع پر اس کا مقصد بددعا نہیں بلکہ اپنی بددلی اور اس عمل سے اپنی ناراضگی کا اظہار ہوتا ہے۔

[۴۰] بَابُ مَنْ جَلَسَ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ يُعْرَفُ فِيهِ الْحُزْنُ

(۱۲۹۹) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيَى، قَالَ: أَخْبَرَتْنِي عَمْرَةُ، قَالَتْ: سَمِعْتُ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: لَمَّا جَاءَ النَّبِيَّ ﷺ قَتْلُ ابْنِ حَارِثَةَ وَجَعْفَرٍ وابْنِ رَوَاحَةَ جَلَسَ يُعْرَفُ فِيهِ الْحُزْنُ، وَأَنَا أَنْظُرُ مِنْ صَائِرِ الْبَابِ - شَقِّ الْبَابِ - فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: إِنَّ نِسَاءَ جَعْفَرٍ، وَذَكَرَ بُكَاءَ هُنَّ، فَأَمَرَهُ أَنْ يَنْهَاهُنَّ، فَذَهَبَ ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ، لَمْ يُطِعْنَهُ فَقَالَ: انْهَهُنَّ، فَأَتَاهُ الثَّالِثَةَ قَالَ: وَاللهِ غَلَبْنَنَا يَا رَسُولَ اللهِ! فَزَعَمَتْ أَنَّهُ قَالَ: فَاحْثُ فِي أَفْوَاهِهِنَّ التُّرَابَ. فَقُلْتُ: أَرْغَمَ اللهُ أَنْفَكَ، لَمْ تَفْعَلْ مَا أَمَرَكَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَلَمْ تَتْرُكْ رَسُولَ اللهِ ﷺ مِنَ الْعَنَاءِ. (آئندہ: ۱۳۰۵، ۴۲۶۳)

(۱۳۰۰) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ، حَدَّثَنَا عَاصِمٌ الْأَحْوَلُ، عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه قَالَ: قَنَتَ رَسُولُ اللهِ ﷺ شَهْرًا حِينَ قُتِلَ الْقُرَّاءُ، فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ حَزِنَ حُزْنًا قَطُّ أَشَدَّ مِنْهُ. (گذشتہ: ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳)

ترجمہ [باب] مصیبت کے موقعہ پر چہرے سے غم ظاہر ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب نبی ﷺ کے پاس زید بن حارثہ، جعفر بن ابی طالب اور عبداللہ بن رواحہ کی شہادت کی خبر آئی تو آپ اس طرح تشریف فرما ہوئے کہ آپ پر رنج معلوم ہو رہا تھا، میں دروازے کی دراز سے دیکھ رہی تھی، اسی دوران ایک شخص آپ کے پاس آیا اور اس نے جعفر بن ابی طالب کے گھر کی عورتوں کے رونے کا ذکر کیا، تو آپ ﷺ نے اسے حکم دیا کہ ان عورتوں کو منع کر دو۔ وہ شخص گیا پھر دوبارہ آیا اور کہا کہ عورتوں نے اس کی بات نہیں مانی۔ آپ نے فرمایا: ان کو روکو۔ وہ تیسری بار حضور کے پاس آیا اور کہا کہ اللہ کی قسم اے اللہ کے رسول! وہ ہم پر غالب آ گئیں۔ حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ حضور نے اب یہ فرمایا کہ ان کے منہ میں خاک ڈال دو۔ تو میں نے (دل میں) کہا کہ اللہ تیری ناک خاک آلود کرے، جس چیز کا اللہ کے رسول نے تجھے حکم دیا تھا وہ تو تجھ سے ہوا نہیں اور پھر اللہ کے رسول کو (سنا کر) مبتلائے مشقت بھی کر رہا ہے۔

حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ جب قراء کی جماعت کو شہید کیا گیا تو رسول اللہ ﷺ نے ایک ماہ قنوت پڑھا۔ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اس سے زیادہ سخت غمگین کبھی نہیں دیکھا۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ مصیبت کے وقت چہرے یا دوسرے اعضاء سے غم اور رنج کا ظاہر ہونا صبر کے منافی نہیں ہے۔ بعض لوگ صبر کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ غم کے وقت انسان پتھر بن جائے، مصیبت کا کوئی اثر اس پر ظاہر نہ ہو؛ یہاں امام بخاری اسی خیال کی تردید فرمارہے ہیں۔ مصیبت کے وقت ہمیں جزع فزع سے منع کیا گیا ہے اور جزع فزع کا تعلق زبان اور ہاتھ سے ہے، جب تک زبان اور ہاتھ قابو میں ہوں اور شریعت کی بتائی ہوئی حدود میں ہوں، تو انسان جزع فزع کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ مصیبت کے موقعوں پر خود حضور ﷺ کا طرز عمل ہمیں صبر کا صحیح مفہوم بتاتا ہے، چنانچہ حضور ﷺ سے صدمے کے موقعہ پر آنسوؤں سے رونا بھی ثابت ہے، دل کے غم کا اظہار بھی ثابت ہے اور چہرے اور دیگر حرکات وسکنات سے بھی رنج کا ظاہر ہونا ثابت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دل کا غمگین ہونا، آنکھوں سے آنسو نکلنا اور چہرے پر صدمے کے آثار کا ظاہر ہونا؛ یہ سب صبر کے منافی نہیں ہے؛ بلکہ یہ فطری چیزیں ہیں اور حضور ﷺ نے ان کو اللہ کی طرف سے بندے کے دل میں رکھی ہوئی رحمت فرمایا ہے۔

یہاں امام بخاری نے ترجمہ میں مصیبت کے وقت بیٹھنے کا ذکر کیا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ایسے موقعوں پر بیٹھنا کوئی مذموم امر نہیں ہے۔ اول تو یہ انسانی فطرت ہے کہ مصائب سے متاثر ہوکر کچھ دیر کے لیے مشاغل ومصروفیات میں تعطل پیدا ہو جاتا ہے۔ علاوہ بریں اس طرح بیٹھنے میں ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ تعزیت کنندگان کو تعزیت کی سہولت رہے گی۔ پھر ترجمہ میں "یعرف" مجہول کا صیغہ ہے جس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ ازخود رنج کے آثار ظاہر ہو جائیں تو حرج نہیں، بالارادہ غم اور مصیبت ظاہر نہیں کرنا چاہیے کیوں کہ بالارادہ ایسا کرنا نوحہ تک پہنچ سکتا ہے۔

تشریح حدیث اول غزوۂ موتہ کے موقعہ پر جب زید بن حارثہ، جعفر ابن ابی طالب اور عبداللہ بن رواحہ کی شہادتوں کی خبر حضور ﷺ کو ہوئی تو آپ ﷺ مسجد میں بیٹھ گئے اور آپ کے چہرے پر غم کے آثار تھے۔ ترجمہ کا ثبوت اسی سے ہے۔ اس موقعہ پر آپ بیٹھے اور غم بھی آپ کے اوپر ظاہر تھا۔ پھر اس موقعہ پر ایک قصہ یہ ہوا کہ ایک شخص جس کا نام معلوم نہیں ہوسکا اور چوں کہ اس کا یہ عمل پسندیدہ نہ تھا اس لیے حضرت عائشہ نے بھی اس کا نام نہیں لیا۔ اس نے آکر حضور کو یہ خبر دی کہ جعفر کے گھر کی عورتیں رو رہی ہیں۔ یہاں "نساء جعفر" کا لفظ ہے؛ مگر تاریخ میں ان کی ایک ہی بیوی اسماء بنت عمیس کا نام ملتا ہے؛ اس لیے یہاں نساء سے اہلیہ کے ساتھ دیگر رشتہ دار عورتیں مراد ہوں گی۔ اس شکایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان خواتین کا رونا نوحہ کی طرح تھا کہ حضور نے منع کرنے کا حکم دیا۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس وقت تو وہ رونا حد کے اندر تھا لیکن بعد میں نوحہ کی شکل میں

بدل جانے کا اندیشہ تھا، تو حضور ﷺ نے سد باب کے لیے ان کو روکنے کے لیے فرمایا۔ وہ صاحب دو بار گئے مگر عورتوں نے ان کی بات نہیں مانی۔

اب تیسری بار جب انہوں نے حضور ﷺ کو خبر دی تو آپ نے یہ فرمایا کہ ان کے منہ میں خاک ڈال دو۔ آپ کا یہ فرمانا حقیقت پر بھی محمول ہو سکتا ہے اور ایسا کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ چونکہ رونا وغیرہ منہ سے ہوتا ہے تو جب منہ میں مٹی ڈال دی جائے گی تو یہ رونا بند ہو جائے گا۔ اسی طرح یہاں حقیقت کی بجائے مبالغہ بھی مقصود ہو سکتا ہے، اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ ان کو روکو خواہ اس روکنے میں کچھ کوشش کرنی پڑے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کنایہ ہو اور مقصد یہ ہو کہ جاؤ ان کو بتا دو کہ صبر نہ کرنے کی وجہ سے وہ ایسی ہو گئیں جیسے منہ میں خاک پڑ گئی ہو، چنانچہ ناکام اور نامراد کو کہا جاتا ہے کہ اس کے ہاتھ خاک آئی۔ اسی طرح ان عورتوں کے رونے سے باز نہ آنے کے بارے میں بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ شخص نے ان کے سامنے حضور ﷺ کے فرمان کی صراحت نہیں کی تھی۔ جب کہ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان عورتوں سے ایسا شدت غم کی حالت میں ہو گیا تھا۔

حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بھی ہمارے بیان کردہ موقف کی ایک مثال ہے کہ نوحہ کی بعض اقسام چشم پوشی کے قابل ہیں گو کہ اس سے اتفاق یا اس پر رضامندی نہیں ہوتی؛ مگر حالات کے پیش نظر ان سے اغماض اور تسامح سے کام لیا جاتا ہے۔ حضرت فرماتے ہیں کہ اس موقعہ پر حضور کا منشاء یہی تھا، اس حقیقت کو حضرت عائشہ نے خوب سمجھا؛ چنانچہ وہ اس وقت دروازے کی دراڑ سے یہ سارا منظر دیکھ رہی تھیں، جب حضور ﷺ نے تیسری بار میں یہ فرمایا کہ ان کے منہ میں خاک ڈال دو، تو حضرت عائشہ کو اس شخص کی کم فہمی کا بڑا ملال اور احساس ہوا چنانچہ انہوں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ نادان اس وقت کہاں سے چلا آیا۔ نہ تو اس سے وہ کام ہو سکا جو حضور فرما رہے تھے اور پھر نہ اس نے حضور کو پریشان کرنا چھوڑا، یعنی خبر سنانا بند نہ کیا جو حضور کے لیے تکلیف کا باعث تھی۔ حضرت عائشہ یہ سمجھ رہی تھیں کہ حضور کا منشاء اس معاملے کو نظر انداز کرنے کا ہے، اسی لیے تو حضرت عائشہ نے یہ کہا کہ وہ شخص حضور کو خبر سنا کر تکلیف دیتا رہا۔ یعنی اس کو چاہیے تھا کہ مزید خبر نہ دیتا کہ اس وقت حضور کا ارادہ اس سلسلے میں سختی برتنے کا نہیں تھا۔

تشریح حدیث دوم

یہ حدیث پیچھے آچکی ہے، بیئر معونہ کے موقعے پر سو حفاظ کو دھوکے سے شہید کر دیا گیا تھا۔ حضور ﷺ پر اس کا رنج والم بہت ہوا، چنانچہ آپ نے ایک ماہ تک ان پر بددعاء کرنے کے لیے فجر میں قنوت نازلہ پڑھی۔ راوی حدیث حضرت انس کہتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ کو کبھی اس موقعہ سے بڑھ کر غمزدہ نہیں دیکھا۔ بخاری کا ترجمہ اسی سے ثابت ہوتا ہے، کہ حضور ﷺ پر غم کے آثار نمایاں ہوئے۔ معلوم ہوا کہ مصیبت کے موقعوں پر غم ظاہر ہونے میں کوئی حرج نہیں۔ ظاہر ہے کے اس غم کا اندازہ حضرت انس کو حضور ﷺ کے چہرے اور دیگر حالات ہی سے ہوا ہوگا۔

[۴۱] بَابُ مَنْ لَمْ يُظْهِرْ حُزْنَهُ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ كَعْبٍ الْقُرَظِيُّ: الْجَزَعُ الْقَوْلُ السَّيِّءُ، وَالظَّنُّ السَّيِّءُ.

وَقَالَ يَعْقُوبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللهِ

(۱۳۰۱) حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْحَكَمِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رضي الله عنه يَقُولُ: اشْتَكَى ابْنٌ لِأَبِي طَلْحَةَ قَالَ: فَمَاتَ وَأَبُو طَلْحَةَ خَارِجٌ، فَلَمَّا رَأَتِ امْرَأَتُهُ أَنَّهُ قَدْ مَاتَ هَيَّأَتْ شَيْئًا وَنَحَّتْهُ فِي جَانِبِ الْبَيْتِ، فَلَمَّا جَاءَ أَبُو طَلْحَةَ قَالَ: كَيْفَ الْغُلَامُ؟ قَالَتْ: قَدْ هَدَأَتْ نَفْسُهُ، وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ قَدِ اسْتَرَاحَ. وَظَنَّ أَبُو طَلْحَةَ أَنَّهَا صَادِقَةٌ، قَالَ: فَبَاتَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ اغْتَسَلَ، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ، أَعْلَمَتْهُ أَنَّهُ قَدْ مَاتَ، فَصَلَّى مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ أَخْبَرَ النَّبِيَّ ﷺ بِمَا كَانَ مِنْهُمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: لَعَلَّ اللهَ أَنْ يُبَارِكَ لَكُمَا فِي لَيْلَتِكُمَا. قَالَ سُفْيَانُ: فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: فَرَأَيْتُ لَهُمَا تِسْعَةَ أَوْلَادٍ كُلُّهُمْ قَدْ قَرَأَ الْقُرْآنَ. (آئندہ:۵۴۷۰)

ترجمہ [باب] اگر کوئی شخص مصیبت کے وقت غم ظاہر نہ کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟ محمد بن کعب قرظی کہتے ہیں کہ جزع کے معنی ہیں زبان سے بری بات کہنا اور اللہ کے ساتھ برا گمان رکھنا۔ حضرت یعقوبؑ نے فرمایا: میں اپنی بے قراری اور غم کی فریاد اللہ ہی سے کرتا ہوں۔

حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ ابوطلحہ کا ایک بیٹا بیمار ہوا۔ حضرت انس کہتے ہیں کہ۔ پھر وہ انتقال کر گیا، اس وقت ابوطلحہ باہر تھے، جب ان کی اہلیہ نے دیکھا کہ وہ انتقال کر چکا ہے تو انہوں نے کچھ (کھانا) تیار کیا اور بچہ کو گھر کے ایک کونے میں کر دیا، جب ابوطلحہ آئے تو انہوں نے دریافت کیا کہ لڑکا کیسا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ وہ پر سکون ہو گیا ہے (یہاں "نفسہ" فاء کے فتح کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے، اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ سانس پر سکون ہو گیا ہے)، اور مجھے امید ہے کہ وہ آرام سے ہے۔ ابوطلحہ نے یہی سمجھا کہ وہ سچ کہہ رہی ہے۔ راوی کا بیان ہے کہ۔ ابوطلحہ اس رات (اہلیہ کے ساتھ) سوئے پھر جب صبح ہوئی تو غسل کیا، پھر جب باہر جانے کا ارادہ کیا تو بیوی نے بتایا کہ بچہ اللہ کو پیارا ہو گیا ہے، ابوطلحہ نے حضور ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی اور حضور کو اپنے اور بیوی کے درمیان جو پیش آیا اس کی خبر دی، حضور ﷺ نے فرمایا: شاید اللہ اس رات میں تم دونوں کو برکت دے۔ سفیان کہتے ہیں کہ ایک انصاری شخص نے سنایا کہ میں نے ان دونوں کے نو بچے دیکھے سب کے سب قرآن کے قاری تھے۔

مقصد ترجمہ پچھلے باب میں یہ بتایا تھا کہ مصیبت کے وقت اس طرح بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ چہرے مہرے سے غم ظاہر ہو رہا ہو۔ یہاں یہ بتانا مقصد ہے کہ غم اور تکلیف کو دوسروں سے بیان نہیں کرنا چاہیے، صبر کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ غم اور تکلیف دوسروں کو سناتا نہ پھرے، غم کا ظاہر ہونا الگ چیز ہے اور ظاہر کرنا دوسری چیز ہے۔
حضرت محمد بن کعب قرظی کے حوالے سے امام بخاری نے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جزع فزع کے معنی زبان سے بری بات کہنے اور خدا سے بدگمانی کرنے کے ہیں، یعنی زبان سے ایسی بات کہنا جس میں خدا کے فیصلہ سے اظہار ناراضگی ہو، یا دوسروں کے سامنے اللہ کی شکایت ہو؛ یہ جزع فزع ہے۔

اسی طرح امام بخاری نے حضرت یعقوبؑ کا ایک قول بھی نقل کیا۔ یہ قول سورۂ یوسف میں آیا ہے۔ حضرت یعقوبؑ کو جب ان کی اولاد نے مصر سے آ کر بن یامین کے ساتھ آنے والے واقعہ کو بیان کیا تو انہوں نے یہ فرمایا کہ میں اپنی بے قراری اور شدت غم کا شکوہ اور فریاد اللہ ہی سے کرتا ہوں۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اپنا غم دوسروں کے سامنے بلا وجہ بیان نہیں کرنا چاہیے، یہ صبر کے اعلیٰ درجہ کے منافی ہے۔

پیچھے ہم نے یہ بتا دیا ہے کہ صبر کا مطلب یہ ہے کہ دل اللہ کے فیصلہ پر راضی رہے، زبان سے ایسی کوئی بات نہ نکلے جس میں اللہ کی شکایت ہو، پھر اگر طبعی اور فطری جذبہ کی وجہ سے آنکھ سے آنسو آ جائیں، تو وہ صبر کے خلاف نہیں۔

تشریح حدیث حضرت انس بن مالک کہتے ہیں کہ ابوطلحہ کا ایک بیٹا - جس کا نام ابوعمیر تھا اور جس سے حضور کا مزاح فرمانا مروی ہے کہ اس سے یہ فرمایا تھا کہ یا أبا عمیر! ما فعل النغیر - بیمار ہوا، حضرت ابوطلحہ حضور ﷺ کی خدمت میں آتے جاتے تھے، شام کو جب حضور کی خدمت میں گئے ہوئے تھے، بچہ زیادہ بیمار ہوا اور اسی وقت اللہ کو پیارا ہو گیا۔ ان کی اہلیہ ام سلیم نے گھر کے دیگر افراد سے کہہ دیا کہ بچے کی موت کی خبر ابوطلحہ کو کوئی نہ دے ان کو یہ خبر میں خود دوں گی۔ پھر انہوں نے کچھ تیار کیا۔ یہاں اس لفظ "ھیأت شیئًا" کی مراد میں اختلاف ہے۔ علامہ کرمانی نے یہ فرمایا کہ یہاں کھانا تیار کرنا مراد ہے، یعنی انہوں نے اس حادثہ کے بعد اپنے شوہر کے لیے کھانا تیار کیا۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس سے سنورنا اور زینت اختیار کرنا مراد ہے، یعنی انہوں نے شوہر کے لیے زینت اختیار کی۔ لیکن علامہ ابن حجر نے ان دونوں کو مسترد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہاں اس لفظ سے اس بچہ کی تجہیز و تکفین مراد ہے جیسا کہ مختلف روایات میں اس کی تصریح آئی ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہاں تینوں میں سے کسی کو بھی رد نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ تینوں ہی سے متعلق ہمیں احادیث ملتی ہیں، ہمارے سامنے ایسی حدیثیں بھی ہیں جن میں زینت کرنے کی تصریح ہے، ایسی بھی ہیں جن میں تجہیز و تکفین کا ذکر ہے، وہ بھی ہیں جن میں کھانا بنانے کا ذکر ہے؛ تو صحیح بات یہ ہے کہ اس موقعہ پر ام سلیم نے تینوں ہی کام کیے، کسی نے ایک چیز بیان کی، کسی نے دوسری، چنانچہ انہوں نے شوہر کے لیے

زینت بھی اختیار کی، کھانا بھی پکایا اور بچہ کی تجہیز وتکفین بھی کی۔

جب رات کو ابوطلحہ آئے تو انہوں نے بچہ کی خیریت معلوم کی، ام سلیم نے بتایا کہ اس کا سانس ٹھیک ہو گیا ہے، یعنی بیماری کی وجہ سے اس کے سانس میں جو بے ترتیبی تھی اور تکلیف تھی اب وہ ٹھیک ہوگئی ہے اور مجھے امید ہے کہ اب اسے آرام مل گیا ہے۔ یہ ام سلیم نے تعریض کی یعنی ایسا لفظ استعمال کیا جس کے دو معنی ہیں ایک قریبی اور دوسرا بعید، پھر یہاں قریبی معنی کو چھوڑ کر بعید معنی مراد لیے اور اصل حال کا توریہ کر لیا، یہ جھوٹ نہیں ہے؛ بلکہ تعریض ہے جو مصلحت کے موقعہ پر کی جاتی ہے، خود امام بخاری نے کتاب الادب میں اس سلسلے کا ایک باب ان الفاظ میں قائم کیا ہے: "**باب المعاریض مندوحة عن الكذب**" یعنی تعریض میں جھوٹ سے بچنے کا راستہ ہے۔ یہاں سانس ٹھیک ہونے اور آرام مل جانے کے ظاہری معنی یہ ہوئے کہ بچہ ٹھیک ہو گیا اور شفاء مل گئی اور ابوطلحہ نے یہی سمجھا؛ لیکن ام سلیم کی مراد اس سے یہ تھی کہ سانس میں جو تکلیف ہو رہی تھی اب وفات ہو جانے سے وہ ختم ہوگئی اور زندگی کی تکالیف سے آرام مل گیا۔ ام سلیم نے ان کے لیے کھانا تیار کیا تھا اور بچہ کی تجہیز بھی کر دی تھی اور خود کو بھی اچھی طرح سنوارا تھا؛ چنانچہ انہوں نے کھانا کھایا اور بیوی سے ملاقات بھی کی، صبح کو جب غسل وغیرہ سے فارغ ہو کر باہر جانے لگے تو اب ام سلیم نے اصل قصہ سنایا اور بعض روایات کے مطابق انہوں نے ایک تمہید کے ساتھ یہ خبر سنائی تھی؛ چنانچہ انہوں نے ابوطلحہ سے یہ کہا کہ ایک بات بتاؤ اگر کوئی تمہارے پاس کوئی چیز امانت رکھے پھر وہ واپس مانگے تو کیا تم ناراض ہو گے۔ انہوں نے کہا کہ نہیں، وہ تو واپس ہی کرنی ہے۔ اب انہوں نے بتایا کہ بچہ انتقال کر چکا ہے۔ بخاری کا ترجمہ اسی سے ثابت ہے کہ انہوں نے اتنے بڑے حادثے پر بھی کوئی غم ظاہر نہیں کیا۔

یہ بھی صبر کا ایک طریقہ ہے کہ اس کا بالکل اظہار ہی نہ ہونے دیا جائے، باقی ہم کہہ چکے ہیں کہ آنسوؤں کا آجانا بھی صبر کے منافی نہیں ہے۔ پھر یہ چیزیں ایک حد تک مزاج سے بھی تعلق رکھتی ہیں۔ ام سلیم بہت قوی القلب اور بہادر تھیں، انہوں نے غزوات میں بھی شرکت کی ہے، مسلمان زخمیوں کی دیکھ بھال بھی کرتی تھیں، بلکہ غزوۂ حنین میں جب مسلمانوں کے قدم لڑکھڑا گئے تھے تو یہ پامردی کے ساتھ ثابت قدم تھیں، اس افراتفری کے عالم میں جب حضور ان کی طرف متوجہ ہوئے تو ان کے ہاتھ میں خنجر تھا اور یہ کہہ رہی تھیں کہ یا رسول اللہ! ان دشمنوں کی طرح ان بھاگنے والوں سے بھی جنگ کرو، یہ بھی ان سے کم برے نہیں ہیں۔ خیر حضور ﷺ نے ابوطلحہ کی بات سن کر ارشاد فرمایا کہ امید ہے کہ اللہ اس رات میں تم دونوں کو برکت دے گا۔ اللہ تعالی نے حضور ﷺ کی یہ دعاء قبول فرمائی، چنانچہ سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ ان سے ایک انصاری شخص نے یہ بیان کیا کہ میں نے ان کے نو بچوں کو دیکھا، سب کے سب قرآن کے قاری ہوئے۔ اس واقعہ کے بعد ام سلیم سے عبد اللہ پیدا ہوئے جن کے بارے میں حضرت انس کہتے ہیں کہ وہ اپنے زمانے کے بہترین لوگوں میں تھے۔

[۴۲] بَابُ الصَّبْرِ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى

وَقَالَ عُمَرُ - رضي الله عنه -: نِعْمَ الْعِدْلَانِ، وَنِعْمَ الْعِلَاوَةُ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا: إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ، وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ.

(۱۳۰۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ ثَابِتٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا - رضي الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ: الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى. (گذشتہ: ۱۲۵۲، ۱۲۸۳)

ترجمہ [باب] اس بات کا بیان کہ اصل صبر وہی ہے جو صدمہ کے شروع میں کیا جائے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ (آیت میں مذکور) دونوں طرف کے بوجھ بھی بہت خوب ہیں اور بیچ کا بوجھ بھی، (یعنی) وہ لوگ کہ جب ان کو کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ کے مملوک ہیں اور اللہ ہی طرف لوٹنے والے ہیں۔ انہیں پر خصوصی اور عمومی رحمتیں ہیں ان کے رب کی طرف سے اور وہی ہدایت پر ہیں۔ اور اللہ تعالی کا قول: مدد لو صبر اور نماز سے بے شک نماز دشوار ہے، مگر اللہ سے ڈرنے والوں پر دشوار نہیں ہے۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اصل صبر تو صدمہ کے شروع میں ہوتا ہے۔

مقصد ترجمہ یعنی صبرِ محمود اور وہ صبر کہ جس کے اختیار کرنے پر انسان، قرآن وحدیث میں آئی ہوئی بشارتوں کا حقدار ہوتا ہے اور جس کو حضرت عمرؓ: "نعم العدلان ونعم العلاوة" فرما رہے ہیں اور جس کا ذکر اس آیت "الذين إذا إلخ" میں ہے؛ یہ وہ صبر ہے جو مصیبت آتے ہی اول وہلہ اور ابتدائی ساعات میں کیا جائے؛ جو کہ صدمہ کے دل سے ٹکرانے کا وقت ہے۔ یہی وہ صبر ہوگا جس سے طاعات الٰہی کے مقابلے پر نفسانی خواہشات اور شیطانی حملوں کی روک تھام ہو سکے گی اور یہی صبر دفع شر ومصائب میں ایک زبردست طاقت اور بہترین مددگار ثابت ہوگا۔ ورنہ یوں تو کچھ عرصہ جزع فزع کے بعد طبیعت خود سکون پر آ ہی جاتی ہے، اس وقت کا سکون صبر نہیں کہلاتا بلکہ بعد میں حاصل ہونے والے اس سکون کے لیے عربی میں ایک الگ لفظ "سلوة" ہے اور یہ خیال ہٹ جانے کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی ادھر سے دھیان ختم ہو جانے سے حاصل ہوتا ہے، جو کہ زمانہ غم کے دور ہونے کے باعث لامحالہ ہو ہی جایا کرتا ہے۔ تو ایک طرح سے اس باب سے صبر اور سلوہ کے فرق پر تنبیہ ہو رہی ہے، کہ صبر میں مصیبت کا زبردست مقابلہ ہوتا ہے اور سلوہ میں توجہ ہٹ جانے کی وجہ سے سکون مل جاتا ہے۔

تشریح اثر حضرت عمر کا یہ اثر مستدرک حاکم میں ہے، حضرت عمر نے اس میں قرآن کریم کی آیت "الذین إلخ" کے مضمون کی تشبیہ کے انداز میں وضاحت کی ہے۔ یعنی جانور پر بوجھ لادنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے اوپر ایسا کپڑا وغیرہ ڈالا جاتا ہے جس کے دونوں طرف جھولی بنی ہو، پھر ان دونوں جھولیوں میں بوجھ لادتے ہیں؛ لیکن یہ بوجھ کبھی کبھی جانور کو پریشان کرتا ہے اور کبھی کبھی توازن بگڑ جاتا ہے، اس لیے بیچ میں بھی کچھ لکڑی وغیرہ رکھ دیتے ہیں جس سے وہ دونوں طرف کی جھولیاں رکی رہتی ہیں، یہ بیچ کی لکڑی ان جھولیوں کو اٹھانے میں آسانی پیدا کرتی ہے، تو ان دونوں بوجھوں کو "عدل" کہتے ہیں اور بیچ کی لکڑی کو "علاوة"۔ یہاں حضرت عمر نے "صلاة" و "رحمة" کو دونوں جانبوں کے بوجھ سے تشبیہ دی ہے اور ہدایت کو بیچ کی لکڑی سے۔

نیز ترجمہ میں امام بخاری نے "واستعینوا إلخ" کو الگ سے ذکر کیا۔ اس سے امام بخاری حضرت ابن عباس کے ایک واقعہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس سفر میں تھے کہ ان کے پاس ان کے بھائی قثم کی وفات کی خبر آئی، انہوں نے "إنا لله" پڑھا اور سواری ایک طرف کر کے اس سے اترے اور دو رکعت طویل نماز پڑھی، پھر نماز سے فارغ ہو کر یہ کہتے ہوئے اٹھے "واستعینوا بالصبر والصلاة" (طبری بسند حسن)۔ خود حضور ﷺ کا معمول بھی ہر پریشانی اور اہم کام کے وقت نماز کی طرف رجوع کرنے کا مروی ہے، چنانچہ حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ "کان رسول الله ﷺ إذا حزبه أمر صلی" ابوداؤد نے اسے بسند حسن روایت کیا ہے۔

تشریح حدیث یعنی صبر تو ہر حال میں مطلوب ہے، خواہ صدمہ نیا ہو یا پرانا، مگر اس حدیث میں جو تازہ تکلیف کی تخصیص کی گئی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اس وقت ضبط مشکل ہوتا ہے، اور حوصلہ مند لوگوں کے ہاتھ سے بھی دامن صبر چھوٹنے لگتا ہے، تو اس حال میں صبر کرنا چوں کہ اپنی خواہش پر خدا کی مرضی اور اس کے حکم کو ترجیح دینا ہے؛ اس لیے حقیقی صبر یہی ہے اور جس صبر پر اللہ یہ فرماتا ہے " الذین إذا إلخ" اور یہ فرماتا ہے " إنما یوفی الصابرون أجرهم بغیر حساب" وہ یہی صبر ہے۔

[۴۳] بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: إِنَّا بِکَ لَمَحْزُونُونَ.

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ تَدْمَعُ الْعَيْنُ وَيَحْزَنُ الْقَلْبُ.

(۱۳۰۳) حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الْعَزِيزِ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَسَّانَ، حَدَّثَنَا قُرَيْشٌ - هُوَ ابْنُ حَيَّانَ - عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِکٍ ﷺ قَالَ: دَخَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ عَلَى أَبِي سَيْفٍ الْقَيْنِ وَکَانَ ظِئْرًا لِإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَخَذَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِبْرَاهِيمَ فَقَبَّلَهُ وَشَمَّهُ، ثُمَّ دَخَلْنَا عَلَيْهِ بَعْدَ ذٰلِکَ، وَإِبْرَاهِيمُ يَجُودُ بِنَفْسِهِ، فَجَعَلَتْ عَيْنَا

رَسُولُ اللهِ - صلى الله عليه وسلم - تَذْرِفَانِ. فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَوْفٍ رضي الله عنه: وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ فَقَالَ: يَابْنَ عَوْفٍ! إِنَّهَا رَحْمَةٌ. ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى، فَقَالَ - صلى الله عليه وسلم -: إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ، وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ، وَلَانَقُولُ إِلَّا مَايَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمُ لَمَحْزُونُونَ. رَوَاهُ مُوسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ - رضي الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم -.

ترجمہ [باب] حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وضاحت کہ ہم تمہاری جدائی سے غمگین ہیں۔ حضرت ابن عمر نے بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آنکھ آنسو بہاتی ہے اور دل غم کرتا ہے۔

حضرت انس کہتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ ابو سیف لوہار کے گھر گئے، وہ (حضور کے صاحب زادے) ابراہیم کو دودھ پلانے والی عورت کے خاوند تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابراہیم کو لیا، چوما اور پیار کیا، پھر ہم اس کے بعد وہاں گئے اس حال میں کہ ابراہیم کا سانس اکھڑ رہا تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں آنکھیں اشک بار ہوگئیں، عبد الرحمٰن بن عوف نے عرض کیا کہ کہ یا رسول اللہ! آپ بھی! (رو رہے ہیں) تو آپ نے فرمایا: اے ابن عوف! یہ رحمت ہے۔ حضور دوبارہ روئے اور فرمایا: بے شک آنکھ آنسو بہاتی ہے اور دل غم کرتا ہے مگر ہم وہی کہتے ہیں جس سے ہمارا رب راضی ہے اور ہم اے ابراہیم تمہاری جدائی سے غمگین ہیں۔ اس حدیث کو موسیٰ نے **سليمان بن المغيرة عن ثابت عن أنس عن النبي** کی سند سے بیان کیا ہے۔

مقصد ترجمہ بہ ظاہر باب کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبر کے معنی جزع فزع سے احتراز کرنے کے ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بالکل خاموش ہو کر بیٹھ جائے، قلبی حزن کا کسی طرح بھی اظہار نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول وعمل سے اس کے حدود متعین فرمائے تا کہ امت کے کمزور افراد کے لیے ایک سہارا ہاتھ لگ جائے، چنانچہ ابن بطال کہتے ہیں کہ یہ حدیث رونے اور غم کرنے کی مباح شکل کو بیان کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ آنسو کا بہنا اور دل کا رنج اللہ کے حکم پر ناراضگی کے بغیر ہونا چاہیے، نیز فرمایا کہ اس حدیث میں اظہارِ غم کے جواز کا بیان ہے اگر چہ چھپانا اولیٰ ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مصیبت کے وقت قلب کی بے چینی اور اندرونی شکستگی اور پریشانی کے لیے شکوہ شکایت سے بچتے ہوئے آنکھوں کی اشکباری کے ذریعہ زبان کی ترجمانی ہو تو اس میں کوئی قباحت نہیں، یہ حد کے اندر ہے، اس میں نہ سقوط اجر ہے نہ وزر کا اندیشہ، یہاں تک صبر کی حد تھی اس کے آگے جزع فزع کی حد شروع ہو جاتی ہے، لہٰذا قولاً وفعلاً، اس حد سے تجاوز کرنے میں سقوط اجر واندیشۂ وزر، دونوں قسم کے خطرات سامنے ہوں گے۔ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے کہ حضرت عمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک جنازے میں تھے، حضرت عمر نے ایک عورت کو روتے ہوئے دیکھا تو اسے ڈانٹا اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**دعها يا عمر فإن العين دامعة والنفس مصابة والعهد قريب**"۔ یعنی صدمہ تازہ ہے ایسے میں آنکھ سے آنسو جاری ہو ہی جایا کرتے ہیں۔

ترجمہ میں امام بخاری نے حدیث مذکور کا ایک حصہ ذکر کیا ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ ابن عمر کا فرمان بھی اسی حدیث کا ایک جزء ہے۔ حاصل ترجمہ اسی قدر ہے کہ اس قسم کے الفاظ جزع میں داخل نہیں بلکہ یہ تو اظہار رحمت کے طور پر ہوتے ہیں۔

تشریح حدیث

حضور ﷺ کے فرزند ابراہیم ابو سیف نامی لوہار کی بیوی کے یہاں رضاعت میں تھے، حضور ﷺ موقعہ بہ موقعہ ان کے گھر فرزند کو دیکھنے کے لیے جاتے تھے۔ یہاں حدیث میں ابراہیم کی وفات کا ذکر ہے، چنانچہ حضرت انس کا بیان ہے کہ اس موقعہ پر ہم حضور ﷺ کے ساتھ ابو سیف کے گھر پہنچے، حضور ﷺ نے ان کو اپنی گود میں لیا اور پیار کیا، اس وقت بچہ کا سانس اکھڑ رہا تھا تو حضور کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگے، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو تعجب ہوا اور حضور ﷺ سے عرض بھی کیا کہ آپ بھی رو رہے ہیں! ان کو تعجب یا تو اس لیے ہوا کہ وہ حضور ﷺ سے میت پر رونے کی ممانعت سن چکے تھے اور یہی ظاہر ہے، یا تعجب اس لیے ہوا کہ انہوں نے اس رونے کو کمزوری سمجھا جب کہ آپ تو صبر واستقامت کے پہاڑ تھے؛ تو حضور ﷺ نے ان کا اشکال یہ فرما کر دور کیا کہ اے ابن عوف یہ رحمت ہے، یعنی یہ اللہ کی طرف سے ودیعت کردہ جذبہء رحمت کا اثر ہے، اسی رحمت کی وجہ سے آنسو آگئے ہیں، آپ پھر روئے یا آپ نے پھر آگے آنے والی بات ارشاد فرمائی۔ یہاں "ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى" کے مطلب میں دونوں قول ہیں، چنانچہ أُخْرَى سے دمعة اخرى بھی مراد ہو سکتا ہے، یعنی آپ دوبارہ روئے اور کلمة اخرى بھی، یعنی آپ نے یہ فرمانے کے بعد کہ یہ رحمت ہے پھر تفصیلی بات فرمائی۔ خیر، آپ نے پھر یہ فرمایا کہ آنکھ روتی ہے اور دل غم کرتا ہے، لیکن ہم زبان سے وہی کہتے ہیں جو ہمارے رب کو پسند ہے اور اے ابراہیم ہم تمہاری جدائی سے غمگین ہیں۔

اس روایت کو موسیٰ بن اسماعیل نے بھی بیان کیا ہے مگر ان کے استاذ سلیمان ہیں اور سلیمان کے استاذ ثابت ہیں، ثابت پر جا کر سند ایک ہوتی ہے، تو اس طرح موسیٰ بن اسماعیل کی طرف سے یحییٰ بن حسان کی متابعت ناقصہ ہوئی۔

آپ ﷺ نے فرزند ابراہیمؓ سے متعلق یہ خبر بھی دی ہے کہ اللہ نے جنت میں ان کے لیے ایک دودھ پلانے والی متعین کی ہے، جو ان کی مدت رضاعت کی تکمیل کرے گی۔ ادھر اس میں اختلاف ہے کہ وفات کے وقت حضرت ابراہیمؓ کی عمر کتنی تھی، روایات میں ۱۶، ۱۷، اور ۱۸ ماہ کی عمر کا ذکر آتا ہے، اکثر روایتوں میں ۱۸ کا ذکر ہے۔ ہاں بعض روایتوں میں دو سال کی مدت بھی ملتی ہے۔ اس پر حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اگر دو سال والی روایت ثابت ہو تو تکمیل رضاعت والی اس روایت سے، رضاعت کی اکثر مدت کے مسئلہ میں حضرت امام ابو حنیفہ کے مسلک کی تائید ہوگی، کہ امام صاحب رضاعت کی اکثر مدت ڈھائی سال فرماتے ہیں، تو دو سال کے بعد تکمیل کا مطلب یہی ہوا کہ ڈھائی سال اکثر مدت ہے۔

حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں حضور ﷺ نے حضرت ابراہیم کے لیے "یا" ندائیہ کا

استعمال فرمایا ہے، جو کہ اکثر مخاطب بنانے کے لیے آتا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہاں مخاطب بنانا مقصود نہیں ہے، کہ اس کا محل ہی نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ "یـــا" کا استعمال خطاب کے لیے لازمی نہیں ہے، چنانچہ درود شریف میں بھی "السلام علیک أیها النبي" میں أیها برائے خطاب نہیں ہے۔ حضرت کی بات ختم ہوئی۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ کچھ لوگ جو اس أیهـا سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ حضور حاضر و ناظر ہیں، وہ غلط ہے اور وہ اسی دھوکے میں پڑ گئے ہیں کہ أیها کے لیے خطاب کے معنی لازم ہیں۔

[۴۴] بَابُ الْبُكَاءِ عِنْدَ الْمَرِيضِ

(۱۳۰۴) حَدَّثَنَا أَصْبَغُ، عَنِ ابْنِ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرٌو، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ -رضي الله عنهما- قَالَ: اشْتَكَى سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ شَكْوَى لَهُ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ -صلی اللہ علیہ وسلم- يَعُودُهُ مَعَ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ وَسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ -رضی اللہ عنہم- فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ فَوَجَدَهُ فِي غَاشِيَةِ أَهْلِهِ، فَقَالَ: قَدْ قَضَى؟ قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللهِ! فَبَكَى النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم فَلَمَّا رَأَى الْقَوْمُ بُكَاءَ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم بَكَوْا، فَقَالَ: أَلَا تَسْمَعُونَ إِنَّ اللهَ لَا يُعَذِّبُ بِدَمْعِ الْعَيْنِ، وَلَا بِحُزْنِ الْقَلْبِ، وَلٰكِنْ يُعَذِّبُ بِهٰذَا - وَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ - أَوْ يَرْحَمُ وَإِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ. وَكَانَ عُمَرُ رضی اللہ عنہ يَضْرِبُ فِيهِ بِالْعَصَا، وَيَرْمِي بِالْحِجَارَةِ، وَيَحْثِي بِالتُّرَابِ.

ترجمہ [باب] مریض کے پاس رونے کا بیان۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ سعد بن عبادہ کو ایک بیماری ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم عبدالرحمٰن بن عوف، سعد بن ابی وقاص اور عبداللہ بن مسعود کو ساتھ لیکر ان کے یہاں ان کی مزاج پرسی کے لیے تشریف لے گئے، جب آپ ان کے پاس پہنچے تو ان کو خدمت کرنے والے اہل خانہ کے بیچ پایا، آپ نے معلوم کیا کہ کیا انتقال کر گئے؟ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں یا رسول اللہ! اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم روئے، لوگوں نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو روتے ہوئے دیکھا تو وہ بھی روئے، تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم نہیں سنتے! بے شک اللہ تعالی آنکھ کے آنسو کی وجہ سے عذاب نہیں دیتا اور نہ ہی دل کے غم کرنے کی وجہ سے، ہاں اللہ اس - زبان کی طرف اشارہ فرمایا - کی وجہ سے عذاب دیتا ہے یا رحم کرتا ہے اور بے شک میت کو اس کے گھر والوں کے اس پر نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ حضرت عمر نوحہ کرنے پر لاٹھی سے مارتے تھے، پتھر مارتے تھے اور مٹی ڈالتے تھے۔

مقصد ترجمہ یعنی مریض کے پاس رونا، میت کے پاس رونے کی طرح نہیں ہے؛ کیوں کہ میت پر رونا عذاب کا موجب ہے، لہٰذا اس سے احتراز ضروری ہے، تا کہ وہ میت کو عذاب دیے جانے کا باعث نہ ہو جائے

اور حضرت عمرؓ کا خبیبؓ کو رونے سے منع کرنا، جو کہ حضرت عمر پر جان لیوا حملہ ہونے کے بعد رو رہے تھے، تو وہ بھی زندگی ہی میں رونا تھا، مگر حضرت عمر نے ان کو رونے سے اس لیے منع فرمایا تھا کہ اس میں موت کے بعد تک بھی ممتد ہونے کا احتمال تھا، جو کہ بعض حالات میں میت کے لیے عذاب کا سبب ہے، تو حضرت عمر نے پہلے ہی منع فرما دیا تھا اور اس مسئلہ کی زیادہ وضاحت موطأ امام مالک کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ عبداللہ بن ثابت کا جب آخری وقت آیا تو عورتیں زور سے روئیں، ان کا ایک لڑکا عورتوں کو خاموش کرنے لگا، تو حضور نے فرمایا کہ: ''ان کو چھوڑ دو مگر جب انتقال ہو جائے تو پھر کوئی رونے والی نہ روئے''۔ اس میں یہ بات صاف ہوگئی کہ جس طرح نوحہ کرنے اور آنسوؤں کے نکل جانے میں فرق ہے، ایسے ہی میت پر رونے اور بیمار پر رونے میں بھی فرق ہے؛ کہ میت کی بہ نسبت بیمار پر رونے میں زیادہ گنجائش معلوم ہوتی ہے، بخاری کے اس باب سے یہ فرق ظاہر ہو گیا۔

پھر یہ بھی ہے کہ مریض کے سامنے رونے میں کوئی یہ خیال بھی کر سکتا تھا کہ اس میں میت کو وحشت اور خوف میں ڈالنا ہے اور اس کے ساتھ جفا شعاری اور بے مروتی ہے؛ اس لیے تنبیہ ہوگئی کہ ایسا نہیں ہے، یہ بھی محبت کا اظہار ہے اور جذبۂ رحمت کے زیر اثر ہے۔ نیز ترجمہ میں مریض کا لفظ عام ہے؛ لہٰذا یہ حکم اس مریض کے لیے بھی ہوگا جو موت کے قریب ہو اور اس کے لیے بھی جس کی حالت ایسی نازک نہ ہو؛ تاہم عام طور پر رونا ایسے ہی مریض پر ہوتا ہے جس کی حالت زیادہ بگڑ گئی ہو اور جو موت کے قریب ہو گیا ہو۔

تشریح حدیث ایک مرتبہ حضرت سعد بن عبادہ کو کوئی بیماری ہوئی، حضور ﷺ ان کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے، اس وقت بعض صحابہ بھی آپ کے ساتھ تھے، جن میں عبدالرحمٰن بن عوف، سعد بن ابی وقاص اور عبداللہ بن مسعود کے نام حدیث میں آئے ہیں، جب حضور ان کے یہاں پہنچے تو ان کو گھر کے ان لوگوں کے درمیان پایا جو خدمت اور دیکھ بھال میں تھے۔ یہاں ''في غاشية أهله'' ہے، لیکن اکثر روایات میں أهل کا لفظ نہیں ہے، صرف في غاشية ہے، في غاشية کے معنی بیماری اور بے ہوشی کے ہیں، اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ وہ اس وقت بیماری اور بے ہوشی میں تھے، مسلم کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے؛ چنانچہ مسلم کے الفاظ یہ ہیں في غاشيته۔ حضور ﷺ نے جاتے ہی یہ معلوم کیا کہ کیا ان کا انتقال ہو گیا ہے؟ گھر والوں نے نفی میں جواب دیا۔ ان کی بیماری کو دیکھ کر آپ پر رقت طاری ہوئی اور آپ روئے، لوگوں نے آپ کو روتے ہوئے دیکھا تو وہ بھی رونے لگے، آپ ﷺ نے یہ منظر دیکھ کر اس موقعہ کی مناسبت سے ایک تنبیہ فرمائی، جو ایک مسئلہ کی وضاحت بھی ہے اور اس کے لیے آپ نے مخاطب بنانے میں تنبیہ کا انداز اختیار کیا؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: کیا تم سنتے ہو؟ یعنی خوب سنو! کہ اللہ آنکھ کے آنسوؤں اور دل کے غم پر عذاب نہیں دیتا، پھر فرمایا کہ عذاب تو اس کی یعنی زبان کی وجہ سے دیتا ہے یا رحم کرتا ہے۔ یہاں حدیث میں یعذب بهذا أو يرحم ہے۔ أو يرحم کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ زبان سے خلاف شرع بات نہ کہنے کی وجہ سے اور

زبان کو حد میں رکھنے کی وجہ سے محض رونے پر کوئی پکڑ نہیں ہوگی، اور اللہ کی طرف سے رحم کیا جائے گا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ زبان سے خلاف شرع بات نکل جانے کے باوجود بھی کبھی اللہ پکڑ نہیں کرتا اور رحم کا معاملہ کر دیتا ہے۔

آگے حضرت عمر کا معمول منقول ہے کہ وہ میت پر رونے والوں پر سختی فرماتے تھے، چنانچہ ان کی سرزنش کے لیے کبھی لاٹھی استعمال کرتے تھے، کبھی پتھر مارتے تھے اور کبھی ان پر مٹی پھینکتے تھے، حضرت عمر کے اس اثر کی سند بھی وہی ہے جو اس مرفوع حدیث کی ہے۔ نیز حدیث میں مذکور واقعہ حضور ﷺ کے صاحب زادے ابراہیمؓ کی وفات کے بعد کا ہے؛ کیوں کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اس موقعہ پر بھی ساتھ تھے؛ مگر انہوں نے یہاں حضور کے رونے پر اشکال نہیں کیا؛ جب کہ ابراہیم والے واقعہ میں کیا تھا، تو معلوم ہوا کہ یہ بعد کا واقعہ ہے اور اب اشکال نہ کرنے کی وجہ مسئلہ کا معلوم ہو جانا ہے، کہ محض رونا ممنوع نہیں ہے۔

[۴۵] بَابُ مَا يُنْهَى عَنِ النَّوْحِ وَالْبُكَاءِ وَالزَّجْرِ عَنْ ذٰلِكَ

(۱۳۰۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ حَوْشَبٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: أَخْبَرَتْنِي عَمْرَةُ، قَالَتْ: سَمِعْتُ عَائِشَةَ -رضي الله عنها- تَقُولُ: لَمَّا جَاءَ قَتْلُ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ وَجَعْفَرٍ وَعَبْدِ اللهِ بْنِ رَوَاحَةَ، جَلَسَ النَّبِيُّ -ﷺ- يُعْرَفُ فِيهِ الْحُزْنُ، وَأَنَا أَطَّلِعُ مِنْ شَقِّ الْبَابِ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّ نِسَاءَ جَعْفَرٍ وَذَكَرَ بُكَاءَ هُنَّ فَأَمَرَهُ بِأَنْ يَنْهَاهُنَّ، فَذَهَبَ الرَّجُلُ ثُمَّ أَتَى فَقَالَ: قَدْ نَهَيْتُهُنَّ، وَذَكَرَ أَنَّهُنَّ لَمْ يُطِعْنَهُ، فَأَمَرَهُ الثَّانِيَةَ أَنْ يَنْهَاهُنَّ، فَذَهَبَ، ثُمَّ أَتَى، فَقَالَ: وَاللهِ لَقَدْ غَلَبْنَنِي أَوْ غَلَبْنَنَا -الشَّكُّ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَوْشَبٍ- فَزَعَمَتْ أَنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- قَالَ: فَاحْثُ فِي أَفْوَاهِهِنَّ التُّرَابَ. فَقُلْتُ: أَرْغَمَ اللهُ أَنْفَكَ، فَوَاللهِ مَا أَنْتَ بِفَاعِلٍ وَمَا تَرَكْتَ رَسُولَ اللهِ -ﷺ- مِنَ الْعَنَاءِ. (گزشتہ:۱۲۹۹)

(۱۳۰۶) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ -رضي الله عنها- قَالَتْ: أَخَذَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ -ﷺ- عِنْدَ الْبَيْعَةِ أَنْ لَا نَنُوحَ، فَمَا وَفَتْ مِنَّا امْرَأَةٌ غَيْرَ خَمْسِ نِسْوَةٍ: أُمِّ سُلَيْمٍ وَأُمِّ الْعَلَاءِ وَابْنَةِ أَبِي سَبْرَةَ امْرَأَةِ مُعَاذٍ وَامْرَأَتَيْنِ أَوِ ابْنَةِ أَبِي سَبْرَةَ وَامْرَأَةِ مُعَاذٍ وَامْرَأَةٍ أُخْرَى. (آئندہ:۴۸۹۲، ۷۲۱۵)

ترجمہ [باب] نوحہ کرنے اور رونے کی ممانعت کا بیان اور نوحہ سے روکنے کا بیان۔ حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ جب زید بن حارثہ، جعفر اور عبداللہ بن رواحہ کے شہید ہونے کی خبر آئی تو حضور ﷺ اس طرح تشریف فرما

ہوئے کہ آپ (کے چہرے سے) غم معلوم ہو رہا تھا، میں دروازے کی دراز سے جھانک رہی تھیں۔ اس وقت ایک شخص آپ کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ یا رسول اللہ! جعفر کی عورتیں، (اتنا کہہ کر) پھر ان کے رونے کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے اسے ان کو روکنے کا حکم دیا، وہ شخص گیا اور پھر آیا اور کہنے لگا کہ میں نے انہیں منع کیا اور پھر اس نے ذکر کیا کہ انہوں نے اس کی بات نہیں مانی، حضور ﷺ نے اسے منع کرنے کا دوبارہ حکم دیا، وہ گیا اور پھر آیا اور کہنے لگا کہ اللہ کی قسم عورتیں میرے اوپر غالب آگئیں ہیں، یا یہ کہا کہ ہمارے اوپر غالب آ گئی ہیں۔ شک محمد بن حوشب کی طرف سے ہے۔ حضرت عائشہ نے کہا کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ ان کے منہ میں مٹی ڈال دو۔ میں نے (دل میں) کہا کہ اللہ تیری ناک خاک آلود کرے، اللہ کی قسم تو (وہ کام کہ جس کا اللہ کے رسول نے حکم دیا) کر نہیں سکے گا اور پھر رسول اللہ کو تکلیف دینے سے بھی باز نہیں آتا۔

حضرت ام عطیہ نے بیان کیا کہ نبی ﷺ نے بیعت کے وقت ہم سے یہ عہد لیا کہ ہم نوحہ نہیں کریں گی۔ چنانچہ ہم میں سے صرف پانچ عورتوں نے اس عہد کو پورا کیا، یعنی ام سلیم، ام علاء، ابو سبرہ کی دختر جو کہ معاذ کی بیوی ہیں، اور دو دیگر عورتیں۔ یا یہ کہا ابو سبرہ کی بیٹی معاذ کی بیوی اور ایک دیگر عورت۔

مقصد ترجمہ

چند ابواب قبل "ما يكره من النياحة على الميت" کا ترجمہ گذر چکا ہے، جو بظاہر اسی کے جیسا نظر آتا ہے، کیوں کہ محض لفظوں کی تبدیلی کوئی مؤثر چیز نہیں، البتہ ترجمہ کے آخر میں "زجر عن ذلک" کا اضافہ دونوں ترجموں میں وجہ فرق بن سکتا ہے، شاید اس موقعہ پر یہی جزء مقصود ہو اور جہاں تک "نهي عن النوح" کا ذکر ہے تو اس سے اُس گذشتہ مقصود کی تذکیر اور اِس مقامی مقصود کی تمہید منظور ہو۔ پس اگر یہ خیال صحیح ہو تو تطبیق احادیث کے سلسلے میں یہ بات بے تکلف معلوم ہوتی ہے کہ ان میں بھی تقسیم کا طریقہ اختیار کیا جائے، یعنی پہلی حدیث مقصود سے متعلق ہو کہ اس میں زجر کا بیان ہے اور دوسری تمہید سے کہ اس میں صرف نوحہ کی ممانعت کا ذکر ہے، واللہ اعلم۔

ترجمہ سے متعلق حضرت الاستاذ کی رائے

ہر دو ابواب میں ایک فرق اور بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ باب سابق میں "ما في الباب" پر نظر ڈالنے سے یہ امر راجح معلوم ہوتا ہے کہ وہاں نوحہ میں جو چیزیں قابل اعتراض اور لائق منع ہیں ان کا ذکر مقصود ہے، جیسے لقلقہ (آواز بلند کرنا)، نقع (سر پر مٹی ڈالنا) اور نوحہ گروں کے مخصوص قسم کے جاہلی کلمات، پھر اس مجموعہ میں جو چیز مؤثر نظر آتی ہے وہ تصنع اور بناوٹ ہے پس نوحہ میت پر بناوٹی اور تصنع کا رونا ہوا، یعنی اس باب میں نوحہ کے اجزاء مقومہ عرفیہ کا ذکر مقصود ہے، کہ ممنوعہ نوحہ کے اجزاء فلاں فلاں ہیں اور انہیں کی وجہ سے وہ ممنوع ہے۔ ان شاء اللہ احادیث باب میں نظر کرنے سے ہمارے معروضہ کی تصدیق ہوگی، "بما نيح عليه" سے وہی کلمات نوحہ مراد ہیں جن کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا اور اس پیش نظر باب کا مقصد نہی عن النوحہ ہے یعنی یہ بتانا کہ نوحہ فی نفسہ منکر ہے اور حرام ہے، خواہ میت کے لیے سبب تعذیب ہو یا نہ ہو، چنانچہ

ترک نوحہ پر بیعت لینا اور نوحہ کی اطلاع پر بغرض منع ایک شخص کو وہاں بھیجنا اور باز نہ آنے پر بطور زجر ان کے منھ میں مٹی بھرنے کا حکم دینا نوحہ کے منکر اور حرام ہونے کے واضح دلائل ہیں اور جب "اصرار علی البکاء" بھی قابل اعتراض ہوا تو نوحہ پر اصرار کے متعلق پوچھنا ہی کیا ہے، اس سے اس اشکال کا بھی حل ہو گیا کہ باب کی پہلی روایت میں فقط بکاء کا ذکر ہے جو بغیر نوحہ کے بھی ہو سکتا ہے اور بکاء مجرد عن النوحہ قابل اعتراض نہیں "کما مر سابقًا"، تو یہ اعتراض محض "بکاء" پر نہیں تھا بلکہ "اصرار علی البکاء" پر تھا، واللہ اعلم۔ ہمیں اس کا افسوس ہے کہ اس گتھی کے سلجھانے میں شراح کرام کی امداد سے ہمارا دامن خالی رہا اور تکرار مراجعت پر بھی بجز "خفي حنين" اور کچھ ہاتھ نہ لگا ہم نے اپنی بساط کے مطابق کچھ عرض کر دیا ہے مگر طبیعت مطمئن نہیں "ولعل اللہ یحدث بعد ذلک أمرًا"۔

مقصد ترجمہ سے متعلق ایک دیگر رائے اس مقام پر ابن الملقن نے التوضیح میں ترجمہ سے متعلق ایسی بات کہی ہے جس سے دونوں ترجموں کے فرق پر روشنی پڑتی ہے اور حضرت الاستاذ جس مشکل کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اس کا ایک حل پیش کرتی ہے، ابن الملقن کی بات کا حاصل یہ ہے کہ گذشتہ ترجمہ کا مقصد یہ بتانا تھا کہ نوحہ کرنا ممنوع ہے، حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، مگر اس سے یہ واضح نہیں تھا کہ یہ ممانعت کس درجے کی ہے؟ یعنی یہ کہ اس پر کوئی مؤاخذہ یا محاسبہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس ترجمہ سے اس کو واضح کیا گیا، چنانچہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ نوحہ کرنا ایک قابل تادیب عمل ہے اور نوحہ کرنے والا سرزنش کا مستحق ہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں حدیث کے اس حصے سے استدلال کیا "فاحث في أفواههن التراب" کہ ان کے منھ میں مٹی بھر دو۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی تنبیہ اور تادیب کی ایک قسم ہے، گویا علامہ ابن الملقن ترجمہ میں آئے ہوئے زجر کے لفظ کو تادیب کے معنی میں لے گئے ہیں۔ ابن الملقن کی بات کافی معقول اور بجا ہے اور دونوں ترجموں کے فرق کو واضح کرتی ہے۔

تشریح حدیث اول یہ حدیث چار ابواب قبل حدیث نمبر ۱۲۹۹ پر آ چکی ہے اور حدیث کی تشریح وہاں ہو چکی، اس حدیث میں ایک قصہ مذکور ہے، ایک صاحب نے حضور ﷺ سے کچھ عورتوں کے رونے کا ذکر کیا تھا تو حضور نے اولاً دو مرتبہ ان کو روکنے کا حکم دیا اور تیسری بار میں ان کے منھ میں خاک ڈالنے کو فرمایا؛ اسی سے ترجمہ کا ثبوت ہے، معلوم ہو گیا کہ نوحہ کرنا ممنوع ہے اور قابل مؤاخذہ ہے۔

تشریح حدیث دوم حضرت ام عطیہ کا بیان ہے کہ حضور ﷺ نے خواتین سے بیعت کے وقت یہ عہد کرایا تھا کہ وہ نوحہ نہیں کریں گی، ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے؛ کیوں کہ اجتناب کے عہد میں انہیں امور کو ذکر کیا جاتا ہے جو جائز نہ ہوں۔ آگے ام عطیہ نے بتایا کہ اس عہد کو صرف پانچ عورتیں ہی نبھا سکیں، ان پانچ عورتوں کی تفصیل میں راوی کو شک ہے، ایک روایت کے مطابق وہ پانچ یہ ہیں: ام سلیم، ام علاء، ابو سبرہ کی صاحبزادی جو کہ معاذ بن جبل کی بیوی بھی ہیں اور دو دیگر عورتیں۔ اس روایت میں ابو سبرہ کی بیٹی کو حضرت معاذ بن جبل کی اہلیہ بتایا گیا اور دو

دیگر عورتیں بیان کی گئیں جن کے نام نہیں بتائے گئے۔ دوسری روایت کے مطابق ابو سبرہ کی بیٹی کو الگ اور معاذ بن جبل کی اہلیہ کو الگ بتایا گیا اور پھر ایک اور عورت بتائی گئی۔ پہلی روایت میں "امرأة معاذ" "ابنة أبي سبرة" کا عطف بیان ہے اور دوسری روایت میں معطوف ہے؛ لہٰذا پہلی روایت کے حساب سے دونوں ایک ہوں گی اور دوسری کے حساب سے دونوں الگ الگ۔ حافظ ابن حجر کا رجحان اس طرف ہے کہ دونوں الگ الگ ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ابو سبرہ کی بیٹی معاذ بن جبل کی اہلیہ نہیں ہیں، معاذ بن جبل کی اہلیہ کا نام ام عمرو بنت خلاد ہے۔

عہد نہ نبھانے کا مفہوم

آخر میں اس حدیث سے متعلق دو باتیں اور قابل ذکر ہیں ایک تو یہ کہ ام عطیہ نے جو عام الفاظ میں یہ فرمایا کہ یہ عہد کسی عورت نے نہیں نبھایا اسے عام رکھنا قابل اشکال ہے، اس لیے حضرت علامہ کشمیریؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ یہاں وفاء سے اعلیٰ درجہ مراد ہے کہ وہ عورتیں وفاء کے اس اعلیٰ ترین معیار پر نہ اتر سکیں، ایسا نہیں ہے کہ وہ نوحہء محرمہ میں مبتلاء ہوئیں، ام عطیہ کی مراد یہ ہے کہ وہ صبر کے اعلیٰ درجہ پر قائم نہ رہ سکیں؛ جب کہ قاضی عیاض نے فرمایا کہ اس بات کا تعلق صرف انہیں عورتوں سے ہے جو اس موقعہ پر موجود تھیں، اس کا تعلق باقی صحابیات سے نہیں ہے۔ لیکن علامہ کشمیری کی بات زیادہ بلند پایہ ہے، کہ انہوں نے ان صحابیات کی طرف بھی اس عمل کی نسبت پسند نہیں کی جو بیعت میں شامل تھیں اور ایسی توجیہ بیان کی جو ان کے درجہء صحابیت کے شایان شان ہے، قاضی عیاض کی توجیہ میں کم از کم ان صحابیات کے حق میں نوحہ کو تسلیم کیا جا رہا ہے جو اس بیعت میں شامل تھیں۔

ام عطیہ اور مذکورہ عہد

دوسری بات یہ ہے کہ یہاں حضرت ام عطیہ نے اپنے بارے میں کچھ تصریح نہیں کی اس طرح حدیث سے یہی سمجھ میں آئے گا کہ انہوں نے بھی اس عہد کو نہیں نبھایا، لیکن طبرانی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان عورتوں میں ہیں جو ثابت قدم رہیں اور حضور کے عہد کی پابند رہیں، چنانچہ طبرانی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں "فما وفت غيري وغير أم سليم إلخ" ۔ یہ بہت صاف روایت تھی؛ مگر مسند اسحاق بن راہویہ کی ایک روایت میں یہ صراحت ہے کہ واقعہء حرہ کے بعد ام عطیہ نے ان پانچ عورتوں میں اپنے آپ کو شامل کرنا بند کر دیا تھا، حرہ کا واقعہ اسلامی تاریخ میں مشہور ہے، جو یزید کے دور حکومت میں پیش آیا اور جس میں نبی ﷺ کے شہر میں انصار و مہاجر صحابہ اور صحابیات سمیت سیکڑوں مسلمانوں کا خون بہایا گیا۔ اس روایت کے مطابق اس موقعہ پر ام عطیہ سے بھی ایسے جذبات کا اظہار ہوا جسے انہوں نے مذکورہ عہد کی خلاف ورزی قرار دیا۔ اس روایت نے ام عطیہ کے معاملہ میں تطبیق پیدا کر دی کہ جن روایات میں ان کا شمار عہد پورا کرنے والیوں میں ہے وہ واقعہء حرہ سے پہلے کی ہیں اور جن میں وہ خود کو شامل نہیں کر رہی ہیں وہ اس کے بعد کی ہیں اور ظاہر ہے کہ بیچ میں پچاس سال سے زائد کا فاصلہ ہے۔

[۴۶] بَابُ الْقِيَامِ لِلْجَنَازَةِ

(۱۳۰۷) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا حَتَّى تُخَلِّفَكُمْ، قَالَ سُفْيَانُ: قَالَ الزُّهْرِيُّ: أَخْبَرَنِي سَالِمٌ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ رَبِيعَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. زَادَ الْحُمَيْدِيُّ: حَتَّى تُخَلِّفَكُمْ أَوْ تُوضَعَ. (آئندہ:۱۳۰۸)

ترجمہ [باب] جنازے کے لیے کھڑے ہونے کا بیان۔ عامر بن ربیعہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جب تم جنازہ دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ، یہاں تک کہ وہ تمہیں پیچھے چھوڑ دے۔ سفیان کہتے ہیں کہ زہری نے کہا کہ مجھے سالم نے خبر دی اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے کہ ہمیں عامر بن ربیعہ نے خبر دی نبی کریم ﷺ سے۔ حمیدی نے "حتی تخلفکم" کے بعد "أو توضع" کا اضافہ کیا کہ یہاں تک کہ وہ تمہیں پیچھے چھوڑ جائے یا (زمین پر) رکھ دیا جائے۔

مقصد ترجمہ کچھ عرصہ تک ایک خاص مصلحت کے ماتحت رویت جنازہ پر قیام کا حکم رہا، اس مصلحت کے لحاظ سے مسلم اور غیر مسلم جنازوں کی تفریق نہیں ہوسکتی تھی، لہذا یہودی کے جنازے پر بھی قیام ہوا، پھر جن مصالح پر حکم قیام مبنی تھا ان کے لحاظ سے جنازہ پیش نظر رہنے تک قیام کی ضرورت تھی، لہذا اس وقت یہی حکم دیا گیا کہ "إذا رأیتم إلخ" ۔ ایک عرصہ تک عمل سے مصلحت پوری ہو چکی تھی، ادھر ایک یہودی عالم کے بیان سے معلوم ہوا کہ "قیام للجنازۃ" ان کا مخصوص طریق ہے، تو یہ بتانے کے لیے کہ ہمارا یہ عمل "إن للموت فزعا" یا "إنها نفس" کے ماتحت تھا، توافق یہود سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا، "قیام للجنازۃ" کو ترک فرما دیا، اب جمہور ائمہ کا فیصلہ یہی ہے کہ محض جنازے کی خاطر قیام نہ ہونا چاہیے، ساتھ جانا ہو تو قیام کا مضائقہ نہیں۔ بخاری کا میلان قیام کی طرف معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم۔

جنازے کو دیکھ کر کھڑے ہونے کا مسئلہ اس باب میں میت کو دیکھ کر کھڑے ہونے کا مسئلہ زیر بحث ہے، یعنی پاس سے جنازہ گذرے اور کوئی شخص بیٹھا ہو تو وہ کیا کرے؟ بیٹھا رہے یا کھڑا ہو جائے، ایک دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ میت کو قبرستان لے جانے کے بعد لوگ اگر بیٹھنا چاہیں تو کب بیٹھیں، آیا پہلے میت کو رکھیں یا پہلے میت کو قبر میں اتاریں تب بیٹھیں یا کبھی بھی بیٹھ سکتے ہیں؟ اس مسئلہ کا بیان آگے آئے گا۔ پیش نظر مسئلہ سے متعلق احادیث میں دونوں طرح کی بات آرہی ہے، جنازے کو دیکھ کر کھڑے ہونے کا بھی ذکر ہے اور نہ کھڑے ہونے کا بھی۔ اس مقام پر بخاری نے جو روایت دی ہے اس میں بھی رویت جنازہ پر قیام کا حکم ہے،

اس کے علاوہ بھی صحاح میں اس مضمون کی احادیث و آثار بہت ہیں۔ دوسری طرف ایسی روایات ہیں جن میں کھڑے نہ ہونے کا حکم ہے یا حضور ﷺ کے جنازہ کو دیکھ کر کھڑے نہ ہونے کا ذکر ہے۔ چنانچہ مسند احمد اور نسائی کے علاوہ تینوں سنن میں روایت ہے کہ ایک یہودی عالم نے حضور کو یہ بتایا کہ جنازے کو دیکھ کر کھڑے ہونے کا طریقہ یہودیوں کے یہاں بھی مذہبی عمل ہے، تو حضور ﷺ نے صحابہ سے فرمایا: "اجلسوا و خالفوھم" اس حدیث میں حضور نے بیٹھے رہنے کا حکم فرمایا۔

احادیث میں اختلاف کے پیش نظر ائمہ میں بھی اختلاف ہے، امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ جنازے کو دیکھ کر کھڑا ہونا واجب ہے، صحابہ میں ابو ہریرہؓ ابن عمر ابن زبیر اور ابو سعید خدریؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ باقی تینوں ائمہ امام ابو حنیفہ امام مالک امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ یہ قیام واجب نہیں ہے۔ صحابہ و تابعین کی بڑی جماعت سے یہی مروی ہے۔ پھر جو لوگ واجب نہیں مانتے ان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ قیام والا عمل منسوخ ہے، چنانچہ قاضی عیاض نے مسلم کی شرح میں نسخ کا دعوی کیا ہے؛ لیکن علامہ نووی نے اس دعوی سے اختلاف کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ نسخ کی بات کمزور ہے؛ اس لیے کہ نسخ وہاں مانا جاتا ہے جہاں دوسرا راستہ نہ ہو، یہاں احادیث میں جمع و تطبیق ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ قیام کو مستحب مان لیا جائے اور عدم قیام کو جائز۔ لیکن علامہ نووی کی یہ بات زیادہ مضبوط نہیں ہے؛ چنانچہ امام طحاوی نے بھی نسخ کا دعوی کیا ہے، خود امام شافعی نے قیام والی حدیث میں دو باتیں کہی ہیں ایک ان میں سے نسخ کی بات ہے اور دوسری بات یہ کہ وہ قیام کسی خاص حکمت پر مبنی تھا، امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں ایسی متعدد روایات دی ہیں جن سے یہ رائے راجح معلوم ہوتی ہے کہ قیام والا عمل منسوخ ہے؛ چنانچہ ان روایات پر غور کریں: "عن علیؓ أن رسول اللہ ﷺ کان یقوم في الجنازۃ ثم قعد"۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ شروع کے زمانے میں قیام کرتے تھے پھر اس عمل کو چھوڑ دیا تھا۔ یہ نسخ والی بات حضرت علی کے ذریعہ ایک دوسرے واقعہ میں زیادہ واضح ہوتی ہے؛ چنانچہ بیہقی میں ہے کہ: "اشار علي إلی قوم قاموا أن یجلسوا" کہ کچھ لوگ کھڑے ہو گئے تھے تو حضرت علی نے انہیں بیٹھنے کا اشارہ کیا۔ حضرت علی ہی کا اس سلسلے کا ایک اور واقعہ ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیام کا عمل حضور ﷺ کا معمول نہیں تھا بلکہ قیام آپ نے صرف ایک مرتبہ کیا تھا، چنانچہ ابو معمر کے پاس سے ایک جنازہ گذرا تو وہ کھڑے ہو گئے، حضرت علی نے ان سے یہ پوچھا کہ اس عمل کا فتوی تمہیں کس نے دیا؟ تو انہوں نے ابو موسی اشعری کا نام لیا، تو حضرت علی نے ان کو بتایا کہ حضور نے ایسا صرف ایک بار کیا ہے: "عن أبي معمر قال: مرت بنا جنازۃ فقمت، فقال علي: من أفتاک ھذا؟ قلت أبو موسی الأشعري فقال علي: ما فعله رسول اللہ ﷺ إلا مرۃ" (صحیح ابن حبان)۔ ابن حبان نے صحیح میں ایک روایت اور دی ہے: "کان یامرنا بالقیام في الجنائز ثم جلس بعد ذلک وأمر بالجلوس"۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ

جنازے کو دیکھ کر کھڑے ہوتے تھے پھر بعد میں اسے ترک فرمایا اور صحابہ کو اس موقعہ پر بیٹھنے کا حکم دیا۔ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بہت تفصیل سے اس رائے کو مدلل کیا ہے کہ قیام کا عمل منسوخ ہے۔ اس موقعہ پر حضرت علامہ کشمیریؒ نے تعبیر میں احتیاط اختیار کی اور یہ فرمایا کہ قیام کا یہ عمل ایک زمانے میں تھا پھر متروک ہو گیا اور فرمایا کہ میں نسخ کے لفظ سے اپنی زبان کو روکتا ہوں۔

تشریح حدیث اس حدیث میں جنازہ دیکھنے پر کھڑے ہو جانے کا حکم ہے اور یہ بتایا گیا کہ جب تک جنازہ گذر نہ جائے کھڑے رہو، مقصد ترجمہ کے ذیل میں گذر چکا ہے کہ جمہور نے اس امر کو یا تو منسوخ قرار دیا ہے یا برائے استحباب لیا ہے۔ ترجمہ کا ثبوت ظاہر ہے کہ جنازے کی رویت پر قیام کا حکم ہے۔ امام بخاری نے اس حدیث کے دو طریق دیے ہیں، پہلے طریق میں زہری نے سالم سے اور ابن عمر نے عامر بن ربیعہ سے عنعنہ کیا ہے اور دوسرے طریق میں دونوں نے "أخبرني" کا لفظ استعمال کیا ہے، تو مصنف نے یہ دوسرا طریق یہی بتانے کے لیے دیا ہے کہ اس حدیث کو ان دونوں نے جیسے عنعنہ سے بیان کیا اسی طرح لفظ اخبار سے بھی کیا ہے، تو ظاہر ہو گیا کہ دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے شیخ سے سنا ہے، یہ چیز سند کی تقویت کا سبب ہے۔ یہ دوسرا طریق بخاری کے ایک دیگر استاذ حمیدی کا ہے جو کہ مسند حمیدی میں ہے، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ حمیدی کی طرح یہ طریق خود علی بن عبداللہ سے بھی ہو جو کہ یہاں بخاری کے استاذ ہیں، تو اس طرح علی ابن عبداللہ اس کو دونوں طرح روایت کرنے والے ہوں گے۔ امام بخاری آگے کہتے ہیں کہ حمیدی نے اس حدیث میں "أو توضع" کا اضافہ کیا ہے، یہ وہی حدیث ہے جس کا ابھی ابھی ہم ذکر کر رہے تھے اور جس کے بارے میں بتایا کہ یہ مسند حمیدی میں ہے، وہاں اسی سند کے ساتھ ہے جس کی طرف بخاری نے ابھی اشارہ کیا۔ ابونعیم نے بھی مستخرج میں اس کی تخریج کی ہے۔

قیام کی علت پھر اس سے قطع نظر کہ قیام کا عمل منسوخ ہے یا باقی ہے اتنا تو بالیقین ثابت ہے کہ حضور ﷺ جنازے کو دیکھ کر کھڑے ہوئے تھے، تو اب سوال یہ ہے کہ آپ کے کھڑے ہونے کی وجہ کیا تھی؟ اس سلسلے میں احادیث سے اور صحابہ کے بیان سے الگ الگ کئی وجوہات معلوم ہوتی ہیں، بخاری اور مسلم میں حضرت جابر کی روایت میں خود حضور ﷺ نے اس کی وجہ موت کی گھبراہٹ بیان کی، چنانچہ فرمایا کہ: "إن للموت فزعا"۔ جب کہ صحیحین ہی کی ایک دیگر روایت - جسے سہل بن حنیف نے نقل کیا ہے - میں ہے کہ حضور ﷺ نے معلوم کرنے پر یہ وجہ بتائی کہ وہ بھی تو ایک نفس یعنی انسان ہے۔ تو گویا آپ نفس انسانی کے ادب میں کھڑے ہوئے۔ حضرت انس کی ایک روایت نسائی میں ہے جس میں کھڑے ہونے کی وجہ ملائکہ کو بتایا گیا "قمنا للملائكة" تو گویا ملائکہ کی تعظیم میں کھڑے ہوئے۔ حضرت حسن بن علی نے نسائی کی روایت میں اس کی وجہ یہ بتائی کہ آپ ﷺ کا کھڑا ہونا اس لیے تھا تا کہ غیر مسلم کا جنازہ آپ کے سر مبارک سے اوپر نہ ہو جائے۔ امام طحاوی نے حضرت عباس سے یہ نقل

کیا کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ حضور ﷺ کو اس یہودی کے جنازے سے تکلیف دہ بو آرہی تھی تو آپ اس کی تکلیف سے کھڑے ہوگئے تھے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ آخر کی دونوں علتیں یہودی جنازے کے ساتھ خاص ہیں؛ جب کہ بحث مطلق جنازے کے بارے میں ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ آپ کا قیام موت کے معاملہ کے غیر معمولی ہونے کی وجہ سے تھا۔ حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیام میت کی حرمت اور تعظیم کے پیش نظر تھا۔

[۴۷] بَابُ مَتَى يَقْعُدُ إِذَا قَامَ لِلْجَنَازَةِ؟

(۱۳۰۸) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رضي الله عنهما - عَنْ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ جَنَازَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَاشِيًا مَعَهَا فَلْيَقُمْ حَتَّى يُخَلِّفَهَا، أَوْ تُخَلِّفَهُ أَوْ تُوضَعَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُخَلِّفَهُ. (گذشتہ: ۱۳۰۷)

(۱۳۰۹) حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا فَمَنْ تَبِعَهَا فَلَا يَقْعُدْ حَتَّى تُوضَعَ. (آئندہ: ۱۳۱۰)

ترجمہ [باب] اس بات کا بیان کہ جنازے کے لیے کھڑا ہو تو کب بیٹھے؟ عامر بن ربیعہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی جنازے کو دیکھے تو اگر اس کے ساتھ چلنے کا ارادہ نہ ہو تو کھڑا ہو جائے؛ یہاں تک کہ وہ اس جنازے کو پیچھے چھوڑ دے، یا وہ جنازہ اس کو پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ جائے، یا جنازہ اس کو پیچھے چھوڑنے سے پہلے رکھ دیا جائے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب تم جنازہ دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ، پھر جو جنازے کے پیچھے جائے وہ جنازہ رکھے جانے سے پہلے نہ بیٹھے۔

مقصد ترجمہ اس باب میں امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جنازہ سامنے آنے پر جو قیام کا حکم ہے وہ قیام کب تک کرنا ہے؟ پھر قیام کرنے والوں کی دو قسمیں ہوں گی، یا تو وہ جنازے کے ساتھ قبرستان جائیں گے، یا وہیں رہیں گے، تو اس باب میں ان دونوں کے لیے بیٹھنے کا وقت بتایا جا رہا ہے، کہ جن کو ساتھ نہیں جانا ہے ان کو حکم یہ ہے کہ وہ جنازہ وہاں سے چلے جانے کے بعد بیٹھیں، جب تک جنازہ سامنے ہو کھڑے رہیں اور جو ساتھ جائیں ان کا حکم یہ ہے کہ وہ جنازہ رکھے جانے تک کھڑے رہیں، جب جنازہ رکھ دیا جائے تب بیٹھیں۔ ہم گذشتہ باب میں بتا چکے ہیں کہ قیام کا حکم ایک زمانے میں دیا گیا تھا بعد میں وہ ترک کر دیا گیا۔

تشریح حدیث اول عامر بن ربیعہ کی یہ حدیث گذشتہ باب میں گذر چکی ہے، حضور ﷺ نے فرمایا جب کوئی جنازہ دیکھے تو اگر اس کے ساتھ نہ چلے تو کھڑا ہو جائے اور اس وقت تک کھڑا رہے جب

تک وہ جنازے کو پیچھے چھوڑے یا جنازہ اس کو پیچھے چھوڑے، یعنی جنازہ پاس سے گذر کر آگے بڑھ جائے۔ ترجمہ کا ثبوت اسی سے ہے۔ یہاں قیام کی حد یہ بتائی گئی کہ جنازہ آگے بڑھ جائے تو معلوم ہوگیا کہ جنازہ کے نظروں سے اوجھل ہونے تک کھڑے رہنا ہے۔

اس حدیث میں "یخلفها أو تخلفه" آیا ہے۔ یہ راوی کا شک ہے، اب یہ شک یا تو امام بخاری کو ہوا ہے یا ان کے استاذ قتیبہ کو اور راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شک امام بخاری ہی کا ہے؛ کیوں کہ نسائی نے یہ روایت قتیبہ سے اور مسلم نے قتیبہ اور محمد بن رمح دونوں سے دی ہے اور انہوں نے صرف "حتی تخلفه" کہا ہے، یعنی شک کے بغیر۔ یہ تو شک تھا لیکن آگے "أو توضع" شک نہیں ہے، بلکہ وہ تنویع یعنی دو شقوں کا بیان ہے، کہ یا تو جنازہ غائب ہونے کے بعد بیٹھے اور یہ حکم اس کے لیے ہوا جو ساتھ نہیں جاتا، یا جنازہ رکھے جانے کے بعد بیٹھے اور یہ حکم اس کے لیے ہے جو ساتھ جائے۔

تشریح حدیث دوم حضرت ابوسعید خدری حضور ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ جب تم جنازہ دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ اور جو جنازے کے پیچھے جائے وہ جنازہ رکھے جانے تک نہ بیٹھے۔ اس حدیث میں صرف قیام کرنے والے کے لیے کوئی حد بیان نہیں کی گئی، بلکہ قیام کے بعد ساتھ جانے والے کے لیے یہ بتایا گیا ہے کہ وہ کب بیٹھے، اس طرح ترجمہ کے دوسرے جزء کا ثبوت ہوگا، یعنی صرف قیام کی مدت کا ذکر یہاں نہیں ہے، ہاں قیام کر کے ساتھ جانے والوں کے لیے مدت کا بیان ہے۔

اگلے باب میں مروان کے واقعہ کی روایت آرہی ہے، بعض نسخوں میں وہ روایت تو اس باب میں ہے اور اس باب کی دوسری روایت جو کہ ابوسعید خدری کی ہے وہ اگلے باب میں ہے، مگر ہمارے سامنے ہندوستانی نسخہ ہے، مقصد باب کے شروع میں ہم نے بتایا کہ اس باب کا مقصد دونوں جگہ کے قیام کی مدت کو بیان کرنا ہے، جس کے پاس سے جنازہ گذرا اور وہ کھڑا تو ہوا مگر ساتھ نہیں گیا اس کے قیام کی مدت کو بھی بیان کرنا ہے چنانچہ اس کا ذکر پہلی حدیث میں ہے، اس حدیث سے معلوم ہوگیا کہ جب تک جنازہ آگے نہ بڑھ جائے کھڑے رہنا ہے اور اس باب میں ان لوگوں کے قیام کی مدت بھی بیان کرنی ہے جو میت کے ساتھ قبرستان جاتے ہیں کہ وہ کب تک کھڑے رہیں اور کب بیٹھیں؟ دوسری حدیث میں یہی حکم بیان کیا گیا ہے، اس حدیث سے معلوم ہوگیا کہ جنازہ رکھے جانے کے بعد بیٹھیں۔

[۴۸] بَابُ مَنْ تَبِعَ جَنَازَةً فَلا يَقْعُدْ حَتَّى تُوضَعَ عَنْ مَنَاكِبِ الرِّجَالِ فَإِنْ قَعَدَ أُمِرَ بِالْقِيَامِ.

(۱۳۱۰) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فَأَخَذَ أَبُو هُرَيْرَةَ ﷺ بِيَدِ مَرْوَانَ، فَجَلَسَا قَبْلَ أَنْ تُوضَعَ، فَجَاءَ

أَبُو سَعِيدٍ ﷺ فَأَخَذَ بِيَدِ مَرْوَانَ، فَقَالَ: قُمْ، فَوَاللهِ لَقَدْ عَلِمَ هَذَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَانَا عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: صَدَقَ.

ترجمہ [باب] اس حکم کا بیان کہ جب تک جنازہ لوگوں کے کاندھوں سے نیچے نہ رکھ دیا جائے جنازے کے پیچھے جانے والا نہ بیٹھے اور اگر بیٹھ گیا تو اسے کھڑے ہونے کا حکم دیا جائے۔ حضرت سعید مقبری کے والد فرماتے ہیں کہ ہم ایک جنازے کے ساتھ تھے تو ابو ہریرہ نے مروان کا ہاتھ پکڑا اور جنازہ نیچے رکھے جانے سے پہلے دونوں بیٹھ گئے، پھر ابو سعید آئے اور مروان کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا کہ کھڑے ہو جاؤ؛ اللہ کی قسم یہ صاحب جانتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیں اس سے منع فرمایا ہے، تو ابو ہریرہ نے کہا کہ انہوں نے درست فرمایا۔

مقصد ترجمہ اس ترجمہ سے امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ احادیث میں جو " أو توضع " آرہا ہے؛ اس سے جنازے کو کندھوں سے اتار کر زمین پر رکھنا مراد ہے، نہ کہ قبر میں رکھنا، اس طرح امام بخاری نے اس سلسلے میں جو دونوں طرح کی روایات آئی ہیں ان میں سے زمین پر رکھنے والی روایت کی ترجیح کی طرف اشارہ کر دیا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث باب میں سہیل بن ابی صالح کے دو شاگردوں میں اختلاف ہوا؛ ابو معاویہ تو " **حتی توضع في اللحد** " کہتے ہیں، جب کہ سفیان ثوری نے " **حتی توضع بالأرض** " کہا۔ ابوداؤد فرماتے ہیں " **وهو أحفظ** " یعنی ثوری حفظ میں بڑھے ہوئے ہیں، جنہوں نے " **بالأرض** " کہا ہے، یہ ترجیح ابونعیم کی مستخرج کی روایت سے بھی معلوم ہوتی ہے، وہاں سہیل کے شاگرد جریر ہیں، انہوں نے روایت تو صرف " **حتی توضع** " دی لیکن بعد میں یہ اضافہ دیا " **وقال سهيل ورأيت أبا صالح لا يجلس حتى توضع عن مناكب الرجال** " یہ اضافہ ابو نعیم نے دیا ہے، یہ روایت مسلم میں بھی ہے، مگر اس اضافہ کے بغیر ہے۔ اس اضافہ سے بھی اسی کو تقویت ملتی ہے کہ رکھے جانے سے زمین پر رکھا جانا ہی مراد ہے۔ بخاری نے بھی ترجمہ میں " **عن مناكب الرجال** " بڑھا کر اسی کی ترجیح کو ظاہر کیا ہے، تو بخاری کا مقصد یہ ہوا کہ ساتھ جانے والے اس وقت تک نہ بیٹھیں جب تک جنازہ زمین پر نہ رکھ دیا جائے، امام بخاری اسے واجب مان رہے ہیں۔ مسئلہ پر تفصیلی گفتگو ہم اس سے پہلے کر چکے ہیں۔

تشریح حدیث سعید مقبری کہتے ہیں کہ ہم ایک جنازے میں تھے اس میں یہ قصہ پیش آیا کہ حضرت ابو ہریرہ نے مروان کا ہاتھ پکڑا اور دونوں جنازہ رکھے جانے سے پہلے ہی بیٹھ گئے، یہ دیکھ کر ابو سعید خدری آئے اور مروان کا ہاتھ پکڑ کر اسے کھڑے ہونے کو کہا اور فرمایا اللہ کی قسم ابو ہریرہ جانتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیں اس سے منع فرمایا تھا، پھر ابو ہریرہ نے اس کی تصدیق کی۔ اس سے ترجمہ ثابت ہو گیا کہ جنازہ رکھے جانے سے قبل بیٹھنا درست نہیں۔ یہ امام بخاری کا مسلک ہے۔ جمہور کا مسلک ہم بتا چکے ہیں۔ حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ قیام پر عمل شروع میں تھا بعد میں ترک کر دیا گیا اور اس کا ذکر بہت سی حدیثوں میں ہے، لیکن بعض صحابہ کو وہ بعد والی حدیثیں

نہیں پہنچیں تو ان کا عمل اسی پہلی صورت پر رہا، ابوسعید خدریؓ کا یہ قصہ بھی اسی کی مثال ہے۔ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں متعدد حدیثیں اور آثار اس طرح کے ذکر کیے ہیں جن میں جنازہ رکھے جانے سے پہلے بیٹھنے کا بیان ہے، جیسا کہ ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں۔ خود اس حدیث سے بھی وجوب ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ حاکم کی روایت میں حضرت ابوہریرہ کے بیٹھنے کی وجہ کا ذکر ہے، ان سے جب مروان نے یہ پوچھا کہ تم جانتے ہوئے بھی کیوں بیٹھے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ میں امام تھا اس لیے بیٹھا۔ یعنی بیان جواز کے لیے بیٹھا۔ یہ اس بات کی صاف دلیل ہے کہ ابوہریرہ اگرچہ قیام کو مانتے تھے اور یہ بھی جانتے تھے کہ حضور ﷺ نے اس کا حکم دیا تھا مگر وہ اسے واجب نہیں سمجھتے تھے؛ بلکہ مستحب سمجھتے تھے لہذا بیان جواز کے لیے بیٹھ گئے تھے۔ ابن بطال کہتے ہیں کہ جو طرز عمل ابوسعید خدری نے اختیار کیا اس کا ماننے والا میرے علم میں کوئی نہیں ہے۔ حضرت الاستاذؒ فرماتے ہیں کہ قیام کے حکم کا وجوب کی دلیل ہونا ضروری نہیں، کبھی کبھی سنت کے ساتھ وجوب کے جیسا معاملہ کیا جاتا ہے۔

[۴۹] بَابُ مَنْ قَامَ لِجَنَازَةِ يَهُودِيٍ

(۱۳۱۱) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فُضَالَةَ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ يَحْيَى، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ مِقْسَمٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما قَالَ: مَرَّ بِنَا جَنَازَةٌ فَقَامَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ وَقُمْنَا بِهِ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّهَا جَنَازَةُ يَهُودِيٍّ؟ قَالَ: إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا.

(۱۳۱۲) حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ أَبِي لَيْلَى، قَالَ: كَانَ سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ وَقَيْسُ بْنُ سَعْدٍ قَاعِدَيْنِ بِالْقَادِسِيَّةِ، فَمَرُّوا عَلَيْهِمَا بِجَنَازَةٍ فَقَامَا، فَقِيلَ لَهُمَا: إِنَّهَا مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ، أَيْ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، فَقَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّتْ بِهِ جَنَازَةٌ فَقَامَ فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهَا جَنَازَةُ يَهُودِيٍّ، فَقَالَ: أَلَيْسَتْ نَفْسًا.

(۱۳۱۳) وَقَالَ أَبُو حَمْزَةَ: عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَمْرٍو عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، قَالَ: كُنْتُ مَعَ قَيْسٍ وَسَهْلٍ رضي الله عنهما فَقَالَا: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ زَكَرِيَّاءُ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى كَانَ أَبُو مَسْعُودٍ وَقَيْسٌ يَقُومَانِ لِلْجَنَازَةِ.

ترجمہ [باب] یہودی کے جنازے کے لیے کھڑے ہونے کا بیان۔ حضرت جابر بن عبداللہ نے بیان کیا کہ ایک جنازہ ہمارے پاس سے گذرا، نبی کریم ﷺ اسے دیکھ کر کھڑے ہو گئے اور ہم بھی کھڑے ہو گئے، پھر ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ! یہ تو ایک یہودی کا جنازہ ہے، آپ نے فرمایا جب تم جنازہ دیکھو تو کھڑے ہو جایا کرو۔

عبدالرحمن بن ابی لیلی نے بیان کیا کہ سہل بن حنیف اور قیس بن سعد قادسیہ میں بیٹھے ہوئے تھے، لوگ ایک

جنازہ لیکران کے پاس سے گذرے تو وہ دونوں کھڑے ہو گئے، ان سے کہا گیا کہ یہ جنازہ اس علاقے کے رہنے والے یعنی کسی ذمی کا ہے، تو ان دونوں نے جواب دیا کہ ایک جنازہ حضور ﷺ کے پاس سے گذرا تھا تو آپ کھڑے ہو گئے تھے، آپ سے عرض کیا گیا تھا کہ یہ یہودی کا جنازہ ہے تو آپ نے فرمایا تھا کہ کیا وہ نفس انسانی نہیں ہے۔

ابوحمزہ نے "أعمش عن عمرو" کے طریق سے یہ کہا کہ ابن ابی لیلی نے بیان کیا کہ میں قیس اور سہل کے ساتھ تھا تو ان دونوں نے کہا کہ ہم نبی ﷺ کے ساتھ تھے؛ جب کہ زکریاء نے "عن الشعبي عن ابن أبي ليلى" کے طریق سے یہ کہا کہ ابو مسعود اور قیس جنازہ دیکھ کر کھڑے ہوتے تھے۔

مقصد ترجمہ جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونے کا مسئلہ زیر بحث ہے، گذشتہ ابواب میں کسی طرح کی قید کے بغیر جنازے کی رویت پر کھڑے ہونے کو بیان کیا گیا، اس باب میں غیر مسلم کے جنازے پر کھڑے ہونے کو بیان کر رہے ہیں۔ ترجمہ میں اگر چہ یہودی کا لفظ ہے مگر وہ احتراز کے لیے نہیں ہے اور یہ حکم یہودی کے لیے خاص نہیں ہے؛ بلکہ یہ واقعہ میں پیش آئی ہوئی صورت کی موافقت میں ہے، یعنی جس غیر مسلم کا جنازہ گذرا تھا وہ یہودی تھا؛ چنانچہ بعض روایات میں اس عموم کی تصریح بھی ہے، جیسا کہ ایک روایت ہم ابھی دیں گے اور یہ بھی بعید نہیں کہ یہاں عموم بطریق دلالت ثابت ہو، یعنی چوں کہ یہودیوں کی عداوت اہل اسلام کے ساتھ سب کافروں سے بڑھی ہوئی ہے تو جب اس کے جنازے کے ساتھ یہ معاملہ روا رکھا گیا تو دیگر کے لیے بدرجہء اولی ہوگا۔ الغرض امام بخاری اس ترجمہ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہودی کا جنازہ دیکھ کر بھی کھڑے ہونے کا حکم ہے، ہم نے ایک بار تفصیل سے اور پھر کئی بار اشارتاً بتا دیا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے اب اس پر عمل نہیں ہے، یہاں بھی ہم حضرت علی ہی کا۔ کہ جن کی روایات نسخ میں کثیر تعداد میں ہیں۔ ایک واقعہ بیان کرتے ہیں: "ابن سخبرہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت علی کے ساتھ بیٹھے ایک جنازے کا انتظار کر رہے تھے، اس دوران ایک دوسرا جنازہ وہاں سے گذرا تو ہم کھڑے ہو گئے، حضرت علی نے معلوم کیا کہ یہ قیام کیسا ہے؟ تو ابو موسی اشعریؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم کسی مسلمان، یا یہودی، یا نصرانی کا جنازہ دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ، کیوں کہ تم اس جنازے کے لیے کھڑے نہیں ہوتے؛ تم تو ان کے لیے کھڑے ہوتے ہو جو اس کے ساتھ ہیں یعنی فرشتے، یہ سن کر حضرت علی نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ایک مرتبہ کیا تھا، آپ بعض چیزوں میں اہل کتاب سے مشابہت اختیار کرتے تھے، لیکن جب منع کر دیا گیا تو آپ نے یہ مشابہت ترک کر دی"۔ (ابوداؤد طیالسی، مسند احمد)۔ حضرت علی نے بات بالکل صاف کر دی کہ وہ قیام بعض مصالح پر مبنی تھا بعد میں وہ باقی نہیں رہا، بلکہ اس حدیث میں تو آگے کی بات ہے کہ اس عمل سے حضور کو منع کر دیا گیا۔ ہم اس قیام کی متعدد وجوہات پر بھی تفصیل سے روشنی ڈال چکے ہیں۔

تشریح حدیث اول حضرت جابر سے روایت ہے کہ ایک جنازہ ہمارے سامنے سے گذرا تو حضور ﷺ کھڑے ہو گئے اور آپ کی وجہ سے ہم بھی کھڑے ہو گئے، ہم نے جب یہ عرض کیا کہ یہ تو یہودی کا

جنازہ ہے؟ تو آپ نے اس پر توجہ نہیں دی اور عام حکم دیا کہ جب جنازہ دیکھو تو کھڑے ہو جایا کرو۔ ترجمہ ثابت ہو گیا؛ کیوں کہ یہودی کے جنازے پر آپ کھڑے ہوئے اور استفسار پر بھی ایسا عام لفظ کہا جس میں یہودی بھی آ گئے، معلوم ہو گیا کہ جنازہ کسی کا بھی ہو قیام کا حکم ہر ایک کے لیے ہے۔

تشریح حدیث دوم عبدالرحمٰن ابن ابی لیلی راوی ہیں فرماتے ہیں کہ سہل بن حنیف اور قیس بن سعد قادسیہ نامی بستی میں ایک جگہ بیٹھے ہوئے تھے، ان کے سامنے سے جنازہ گذرا، تو وہ کھڑے ہو گئے، ان سے یہ کہا گیا کہ یہ تو اس جگہ کے کسی ذمی کافر کا جنازہ ہے، تو انہوں نے نبی کریم ﷺ کا ایک عمل بیان کیا کہ آپ کے سامنے سے ایک جنازہ گذرا تھا تو آپ کھڑے ہوئے تھے اور جب آپ سے عرض کیا گیا کہ وہ جنازہ یہودی کا ہے، تو آپ نے فرمایا کہ کیا یہ انسان نہیں تھا؟ ترجمہ کا ثبوت واضح ہے کہ یہودی کے جنازے پر بھی کھڑے ہونے کا حکم دیا گیا۔ اس حدیث میں کھڑے ہونے کی وجہ اس کا جان دار ہونا اور ذی نفس ہونا بتائی گئی، دیگر روایات سے اور بھی کئی وجوہات کا پتا چلتا ہے۔ یہ باتیں ہم تفصیل سے کہہ چکے ہیں۔

تشریح حدیث سوم ابوحمزہ والی اس تعلیق میں بھی وہی مضمون ہے جو حدیث دوم میں گذرا، یہاں اس کو دینے کی وجہ سیاق کا فرق ہے کہ اس میں "کنت مع قیس" ہے جو عبدالرحمٰن ابن ابی لیلی کے سہل اور قیس سے سماع حدیث پر دلالت کرتا ہے؛ جب کہ گذشتہ حدیث میں یہ نہیں تھا، جس کی وجہ سے ارسال کا بھی احتمال تھا۔ اسے ابونعیم نے المستخرج میں موصولاً بیان کیا ہے۔ امام بخاری نے اس کے بعد زکریا بن ابی زائدہ کے حوالے سے ابن ابی لیلی ہی سے ابومسعود اور قیس کا عمل نقل کیا ہے، تو گویا ابن ابی لیلی نے تین صحابہ سے اس مضمون کو بیان کیا؛ چوں کہ قیس اور سہل نے اسے مرفوعاً بیان کیا تھا اس لیے ایک طرف ان دونوں سے اسے مرفوعاً دیا اور ابومسعود نے اسے مرفوع نہیں کیا تھا اس لیے ان کے ساتھ قیس کو ملا کر موقوفاً بھی ذکر کر دیا؛ تو حاصل یہ ہوا کہ سہل سے یہ روایت مرفوعاً آئی ہے اور ابومسعود سے موقوفاً؛ جبکہ قیس سے دونوں طرح۔

[٥٠] بَابُ حَمْلِ الرِّجَالِ الْجَنَازَةَ دُونَ النِّسَاءِ

(١٣١٤) حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدِ الْخُدْرِيَّ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: إِذَا وُضِعَتِ الْجَنَازَةُ وَاحْتَمَلَهَا الرِّجَالُ عَلَى أَعْنَاقِهِمْ، فَإِنْ كَانَتْ صَالِحَةً قَالَتْ: قَدِّمُونِي، وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ صَالِحَةٍ، قَالَتْ: يَا وَيْلَهَا أَيْنَ يَذْهَبُونَ بِهَا يَسْمَعُ صَوْتَهَا كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا الْإِنْسَانَ، وَلَوْ سَمِعَهُ صَعِقَ. (آئندہ: ۱۳۱۶، ۱۳۸۰)

ترجمہ [باب] اس حکم کا بیان کہ جنازہ مردوں کو اٹھانا ہے نہ کہ عورتوں کو۔ حضرت ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب میت (مسہری یا تخت پر) رکھ دی جاتی ہے اور مرد اسے اپنے کندھوں پر اٹھالیتے ہیں تو اگر وہ نیک ہوتو یہ کہتا ہے کہ مجھے آگے لے چلو اور اگر نیک نہ ہوتو یہ کہتا ہے کہ ہائے میری خرابی! کہاں لے جارہے ہو! اس کی آواز انسان کے علاوہ ہر چیز سنتی ہے اور اگر انسان سن لے تو بے ہوش ہو جائے۔

مقصد ترجمہ جنازہ اٹھانے کی خدمت مردوں سے متعلق ہے، عورتیں اول تو فطرۃً کمزور واقع ہوئی ہیں، دوسرے بوقت حمل اختلاط بالرجال کا فتنہ، ادھر کندھوں پر جنازہ اٹھا کر تیز چلنے میں کشف ستر کا اندیشہ؛ یہ ایسے امور ہیں جن کی رعایت از بس ضروری تھی؛ لہذا عورتوں کو اس خدمت سے الگ رکھا گیا۔ عورتوں کے طبعی ضعف کی وجہ سے بہت سے احکام ان کے لیے معاف ہیں، قرآن کریم میں عورتوں کے اسی ضعف کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا: "**إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الآية**"۔

تشریح حدیث رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب جنازہ تخت اور مسہری پر رکھدیا جاتا ہے اور لوگ اپنی گردنوں پر اٹھالیتے ہیں تو اگر وہ نیک ہوتو آگے چلنے کو کہتا ہے اور اگر نیک نہ ہوتو حسرت وافسوس میں کہتا ہے کہ ہائے میری خرابی، لوگ مجھے کہاں لے جارہے ہیں۔ اس حدیث میں صرف "وضعت" ہے، لیکن یہاں غسل دینے کے بعد مسہری پر رکھنا مراد ہے، چنانچہ ابن ابی ذئب کی روایت میں اس کی تصریح آئی ہے۔ اس حدیث میں دوسری چیز مردوں کا جنازے کو گردنوں پر رکھنا ہے، ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے، لیکن ترجمہ کے اس سے ثبوت پر اعتراض یہ ہے کہ یہاں مردوں کے اٹھانے کا حکم یا عورتوں کے اٹھانے سے منع فرمانے کا مضمون نہیں ہے؛ بلکہ یہاں تو صرف مردوں کے جنازہ اٹھانے کی خبر دی جارہی ہے، کہ جب مرد ایسا کرلیں تو ایسا ایسا ہوتا ہے، تو یہ تو مفہوم مخالف سے استدال کرنا ہوا جو کہ معتبر نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ موقعہ تشریع اور حکم بتانے کا ہے اور موقعہ کی رعایت کی وجہ سے اسے تشریع پر ہی محمول کیا جائے گا، محض خبر کی حیثیت میں نہیں رکھا جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث سے مردوں کی تخصیص ایک دوسری وجہ سے بھی سمجھ میں آتی ہے، وہ وجہ یہ ہے کہ صنعت مشاکلت کلام میں حسن پیدا کرتی ہے، یہاں صنعت مشاکلت کو چھوڑ کر دوسری تعبیر اختیار کی گئی ہے؛ یعنی اگر یوں ہوتا "إذا وضعت الجنازة واحتملت"، تو کلام مختصر بھی ہوتا اور صنعت مشاکلت پر مشتمل بھی ہوتا؛ مگر یہ تعبیر چھوڑ کر یوں فرمایا گیا "واحتملها الرجال"، جب کہ اس میں کلام بھی طویل ہوگیا اور صنعت بھی نہ رہی؛ تو اس تعبیر کو اختیار کرنا بے فائدہ نہیں ہے؛ بلکہ مردوں کی تخصیص کو ظاہر کرنے کے لیے یہ تعبیر لی گئی ہے، تو ثابت ہوگیا کہ جنازہ اٹھانے کا حکم عورتوں کے لیے نہیں، یہ مردوں کے ساتھ خاص ہے۔

کوئی یہ نہ کہے کہ جواز اصلی اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عورتوں کو بھی یہ خدمت جائز ہو، کیوں کہ عورتوں کے

حالات اس جواز اصلی والے اصول کے معارض ہیں، ان کی کمزوری کی وجہ سے اور ان کے جنازہ اٹھا کر لے جانے میں جن دیگر مفاسد کا قوی امکان ہے ان کی وجہ سے ان کے لیے استصحاب حال یا اباحت اصلیہ کی وجہ سے یہ عمل جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

دوسرے ایک حدیث میں ممانعت کی تصریح بھی ہے، مگر چوں کہ وہ بخاری کی شرط پر نہیں تھی اس لیے اسے یہاں ذکر نہیں کیا، چنانچہ ابویعلی نے حضرت انس سے یہ روایت دی ہے:"قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة فرأى نسوة فقال: أَتَحْمِلْنَهُ؟ قلن: لا، قال: أَتَدْفِنَّهُ؟ قلن: لا، قال: فارجعن مأزورات غير ماجورات"۔ اس حدیث میں عورتوں کو جنازے میں دیکھ کر آپ نے استفہام انکاری کے طور پر ان سے یہ پوچھا کہ اس کو اٹھانے اور دفن کرنے کا کام تم کروگی؟ عورتوں نے نفی میں جواب دیا، تو آپ نے فرمایا کہ لوٹ جاؤ اس حال میں کہ تمہارے لیے گناہ ہے اجر نہیں ہے"۔ اس حدیث سے معلوم ہوگیا کہ عورتوں کے لیے عام حالات میں جنازہ اٹھانا اور قبرستان لے جانا جائز نہیں ہے، ہاں مجبوری کے احکام مستثنی ہوتے ہی ہیں، اس لیے اگر کبھی ایسا اتفاق ہوجائے کہ مرد نہ ہوں تو عورتیں ہی اس خدمت کو انجام دیں گی۔

نیز جنائز کے شروع میں کسی باب کے تحت یہ بحث آچکی ہے کہ عورتوں کے لیے جنازے کے ساتھ جانا جائز نہیں ہے، وہاں متعدد حدیثیں اس بارے میں دی گئی تھیں، تو جب ان کا جنازے کے پیچھے جانا جائز نہ ہوا تو جنازہ اٹھا کر لے جانے کا کیا سوال ہوتا ہے!

اس حدیث میں تیسری بات یہ ہے کہ میت اگر نیک ہو تو خود جنازہ یا اس کی روح یہ کہتی ہے کہ مجھے جلدی لیجاؤ اور اگر بری ہے تو وہ حسرت کے کلمات کہتی ہے۔ اس کا بیان آگے آئے گا، ایک باب کے بعد اسی حدیث پر امام بخاری نے یہ باب باندھا ہے:"باب قول الميت وهو على الجنازة قدموني"، لہذا اس کی وضاحت وہیں آئے گی، انشاءاللہ۔

یہاں " يا ويلها " کہا گیا ہے، جب کہ مراد " يا ويلي " ہے، اس التفات کی وجہ یہ ہے کہ جب اپنے نفس کو گنہگار پایا اور خدا کی پکڑ میں دیکھا، تو اس سے دوری اور نفرت کو ظاہر کرنا مناسب حال ہوا لہذا اس کے لیے متکلم سے غائب کی طرف التفات کیا گیا۔

اس حدیث میں چوتھی بات یہ آئی کہ میت کی اس آواز کو انسان کے علاوہ ہر چیز سنتی ہے؛ اب اس کے بارے میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ یہ تعبیر عام ہے اور واقعی انسان کے علاوہ ہر ذی روح جاندار اس آواز کو سنتا ہے؛ حتی کہ جانور بھی اور کیڑے مکوڑے بھی، "كل شيء" کا ظاہر بھی یہی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عام نہیں بلکہ " كل شيء " سے "شيء مميز " مراد ہے اور وہ انسان کو چھوڑ کر صرف دو ہیں ملائکہ اور جن؛ تو اس آواز کو ملائکہ اور جن سنتے ہیں، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ یہ آواز روح کی طرف سے ہے تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنے ہم جنس اور مثل کو سنائی

دے اور ارواح کے مثل جن اور ملائکہ ہی ہیں۔ اللہ تعالی نے کائنات کے نظام کو چلانے کے لیے اور انسانوں پر شفقت اور رحمت کے لیے اس آواز کو انسانوں سے پردے میں کرلیا۔

[۵۱] بَابُ السُّرْعَةِ بِالْجَنَازَةِ. وَقَالَ أَنَسٌ رضي الله عنه: أَنْتُمْ مُشَيِّعُونَ، فَامْشُوا بَيْنَ يَدَيْهَا، وَخَلْفَهَا وَعَنْ يَمِينِهَا، وَعَنْ شِمَالِهَا، وَقَالَ غَيْرُهُ قَرِيبًا مِنْهَا.

(۱۳۱۵) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَفِظْنَاهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: أَسْرِعُوا بِالْجَنَازَةِ، فَإِنْ تَكُ صَالِحَةً فَخَيْرٌ تُقَدِّمُونَهَا إِلَيْهِ، وَإِنْ يَكُ سِوَى ذٰلِكَ فَشَرٌّ تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ.

ترجمہ [باب] جنازہ لے جانے میں جلدی کرنے کا بیان۔ حضرت انس ؓ نے کہا کہ تم رخصت کرنے والے ہو، لہذا اس کے سامنے، پیچھے، دائیں اور بائیں چلو۔ حضرت انس کے علاوہ دوسروں نے یہ کہا کہ جنازے کے قریب چلنا چاہیے۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جنازہ لے جانے میں عجلت سے کام لو، کیوں کہ اگر وہ نیک ہے تو تم اسے ایک خیر کی طرف لے جارہے ہو اور اگر وہ صالح نہیں ہے تو تم ایک شر کو اپنی گردنوں سے اتار رہے ہو۔

مقصد ترجمہ اس باب میں جنازے میں جلدی کرنے کا بیان ہے، جنازے میں جلدی کے دو مطلب ہیں ایک یہ کہ اٹھا کر لیجاتے ہوئے چلنے میں تیز گامی، دوسرا مطلب یہ ہے کہ جب کسی کا انتقال ہوجائے تو اس کی تکفین وتدفین میں جلدی کہ میت زیادہ وقت گھر میں نہ رہے۔ یہاں پر ظاہر تو پہلے معنی ہی ہیں لیکن احتمال دوسرے معنی کا بھی ہے، علامہ نووی نے یہاں دوسرے معنی کے لینے پر اعتراض کیا ہے اور پہلے معنی کو متعین قرار دیا ہے؛ ان کا استدلال حدیث باب میں آئے ہوئے اس حصے سے ہے "فَشَرٌّ تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُم" یہ اس بات کی تصریح ہے کہ یہاں چلنے میں جلدی کرنا ہی مراد ہے؛ کیوں کہ گردنوں سے چلنے کے بعد ہی اتارا جائے گا۔ لیکن اگر اس تعبیر کو کنایہ قرار دیں تو دوسرے مطلب کے لیے بھی گنجائش نکلتی ہے؛ یعنی "گردن سے اتارنا" کبھی مصیبت سے نجات حاصل کرنے اور پریشانی سے آرام پانے کے مفہوم میں بھی بولا جاتا ہے؛ تو اگر یہاں گردن سے اتارنے کو اسی معنی میں لیں کہ تجہیز وتکفین کر کے جلدی مصیبت سے نجات حاصل کرو تو زبان کا محاورہ اس کا بھی ساتھ دیتا ہے۔

جنازہ اٹھا کر چلنے میں جلدی کرنا جمہور کا مسلک یہی ہے کہ جنازہ لیکر تیز چلنا چاہیے، وجہ خود حدیث میں مذکور ہے۔ بعض حضرات آہستہ چلنے کی رائے رکھتے ہیں، ان حضرات کا استدلال

بعض ایسی روایات سے ہے جن میں تیز چلنے کو منع کیا گیا، مثلاً طحاوی میں ہے: "عن أبي بردة عن أبيه أن النبي ﷺ مُرَّ عليه بجنازة وهم يسرعون بها فقال: لتكن عليكم السكينة" اس حدیث میں جنازے کو تیز گامی کے ساتھ لیجانے والوں کو آپ ﷺ نے سکون کے ساتھ لیجانے کا حکم دیا۔ لیکن جیسا کہ امام طحاوی نے فرمایا کہ اس حدیث میں یہ احتمال ہے کہ وہ حد سے متجاوز عجلت سے لیجا رہے ہوں، چنانچہ جب اس کی تحقیق کی گئی تو یہی بات نکلی چنانچہ ابو بردہ کی اس حدیث کی تفصیل یہ ہے: "عن أبي بردة عن أبيه قال: مُرَّ على النبي ﷺ بجنازة يسرعون بها في المشي وهي تمخض مخض الزق فقال: عليكم بالقصد في جنازتكم"۔ اس میں تصریح آگئی کہ وہ بہت تیزی کے ساتھ جا رہے تھے، کہ جنازہ مٹکے کی طرح ہل رہا تھا، مـخـض ایسی حرکت شدیدہ کے لیے بولا جاتا ہے جس سے چیز الٹ پلٹ ہو جائے، چنانچہ دودھ سے مکھن نکالنے کے لیے یہی تعبیر استعمال ہوتی ہے۔ جمہور جس تیزی کو کہتے ہیں وہ یہ نہیں ہے، اس مسئلہ کی وضاحت حضرت ابن مسعود کی حدیث میں ہے؛ انہوں نے حضور ﷺ سے رفتار ہی کے بارے میں سوال کیا تھا تو آپ ﷺ نے جواب دیا: "مادون الخبب" یعنی دوڑ کر چلنے سے کم۔ "خبب" دوڑنے کی ایک قسم ہے۔ اس سے صاف ہو گیا کہ چلنا تیز ہی ہے؛ لیکن اتنا نہیں کہ وہ دوڑ لگانے کی حد میں آجائے اور جنازہ حرکت کرنے لگے۔

متعدد روایات میں جنازے کو آہستہ لیجانے کی ممانعت بھی وارد ہوئی ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ ایک جنازے میں تھے، لوگ اسے آہستہ لیکر چل رہے تھے، تو حضرت ابو ہریرہؓ نے ان کوڑا اٹھا اور کہا کہ: "كنا نرمل بها مع رسول الله" کہ ہم تو حضور ﷺ کے ساتھ جنازہ لیکر تیز چلتے تھے (طحاوی)۔

امام نخعی سے عجلت کے سلسلے میں یہ قول مروی ہے: "انبسطوا بها ولا تدبوا دبيب اليهود والنصارى"۔ تیز لیکر چلو اور یہود و نصاری کی طرح رینگتے ہوئے مت چلو۔ ابن حبیب نے اس بارے میں بہت عمدہ بات فرمائی کہ: "جنازہ لیکر ہلکی رفتار سے نہ چلو بلکہ اس جوان مرد کی طرح چلو جو اپنی ضرورت میں جا رہا ہو"۔

تجہیز و تکفین میں بھی عجلت کا حکم ہے

یہ تو جنازہ اٹھا کر تیز چلنے کا بیان ہوا لیکن خود تجہیز و تکفین میں بھی جلدی کرنے کا حکم ہے؛ چنانچہ حضرت طلحہ بن براء بیمار ہوئے تو حضور ان کی عیادت کے لیے آئے، اس موقعہ پر آپ نے فرمایا: "إني لا أرى طلحة إلا قد حدث به الموت فآذنوني به وعجلوا، فإنه لا ينبغي لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهراني أهله"۔ آپ نے فرمایا کہ میرا خیال تو یہی ہے کہ ابو طلحہ کا آخری وقت ہے اس لیے مجھے خبر کر دینا اور جنازے میں جلدی کرنا، کیوں کہ مسلمان میت کی شان کے مناسب نہیں ہے کہ اسے گھر والوں میں روک کر رکھا جائے۔ اسی طرح طبرانی میں ہے: "عن ابن عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا مات أحدكم فلا تحبسوه وأسرعوا به إلى قبره"۔ اس میں مرنے کے بعد

اسے جلدی ہی دفن کرنے کا حکم ہے۔

حضرت انس کا اثر

حضرت انس نے فرمایا کہ تم رخصت کرنے والے ہو اس لیے جنازے کے آگے، پیچھے، دائیں اور بائیں یعنی چاروں طرف چلو، کیوں کہ جہت کی تعیین تیز چلنے سے مانع ہوگی، تو جہت میں آزادی کی بات فرمائی تاکہ رفتار تیز ہو اور جنازہ لیجانے میں جلدی ہو، اس تقریر سے حضرت انس کے اس قول کا ترجمہ سے تعلق قائم ہوگیا، ورنہ دونوں میں تعلق ظاہر نہیں ہوتا۔ حضرت انس کا یہ اثر ابن ابی شیبہ نے موصولاً بیان کیا ہے۔ پھر امام بخاری نے نام لیے بغیر یہ فرمایا کہ ''ان کے علاوہ نے کہا کہ جنازے کے قریب چلے'' قریب چلنے میں فائدہ یہ ہے کہ جنازہ اٹھانے میں تعاون کرنا آسان ہوگا۔ علامہ ابن حجر نے یہاں غیر کی مراد میں فرمایا کہ میرے خیال میں یہ عبد الرحمٰن بن قرط ہیں، پھر ان کا واقعہ نقل کیا کہ وہ ایک جنازہ میں تھے لوگ ادھر ادھر ہو رہے تھے، انہوں نے منتشر لوگوں کی طرف کنکریاں پھینکیں، لوگ جمع ہوئے تو ان سے فرمایا کہ جنازہ کے آگے، پیچھے، دائیں اور بائیں چلو۔ اس پر علامہ عینی نے نقد کیا ہے کہ یہاں عبد الرحمٰن مراد نہیں ہو سکتے؛ کیوں کہ ان کی بات حضرت انس کی بات سے الگ نہیں ہے، بلکہ بعینہ وہی بات ہے؛ جب کہ یہاں یہ کہا گیا ہے کہ ''ان کے غیر نے جنازے کے قریب چلنے کو فرمایا'' جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی بات میں اور حضرت انس کی بات میں فرق ہے۔ عبد الرحمٰن بن قرط اصحاب صفہ میں شمار کیے جانے والے صحابی ہیں۔ حضرت عمر نے ان کو حمص کا والی بنایا تھا۔

جنازے کے آگے چلنا افضل ہے یا پیچھے؟

اس اثر میں حضرت انس نے آگے پیچھے دائیں اور بائیں چلنے کی بات فرمائی، یہاں یہ مسئلہ ہے کہ میت کے ساتھ کس جہت میں میں چلنا افضل ہے، اس میں دو قول مشہور ہیں: ائمۂ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ آگے چلنا افضل ہے اور امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ پیچھے چلنا افضل ہے، ہم نے یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ مع دلائل جنائز کے شروع میں ''باب اتباع الجنائز'' میں بیان کیا ہے، وہاں احناف کے دلائل اور وجوہ ترجیح بھی ذکر کیے ہیں، اس مقام پر بھی حضرت انس نے جنازہ لیجانے والوں کو تشییع یعنی رخصت کرنے والے بتایا ہے اور معلوم ہے کہ رخصت کرنے والے پیچھے چلتے ہیں نہ کہ آگے۔ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے ''قیام للجنازۃ'' کی احادیث سے اس مسئلہ پر عجیب استدلال فرمایا، کہتے ہیں کہ میت کو دیکھ کر قیام کا جو حکم ہے اس کی وجہ میت کا اکرام ہے، تو جب قیام اکرام و توقیر کے لیے ہے تو کھڑے ہونے کے بعد ساتھ چلنا بھی اسی مقصد سے ہوگا اور ظاہر ہے کہ احتراماً چلنا پیچھے ہوتا ہے آگے نہیں۔

تشریح حدیث

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جنازہ لیجانے میں جلدی کرو، اس لیے کہ اگر وہ نیک ہے تو تم اسے خیر کی طرف لیجا رہے ہو، لہذا اس کو اپنی خیر سے ملنے میں ہمیں تاخیر نہیں کرنی چاہیے؛ بلکہ پہنچانے میں جلدی کرنی چاہیے، اور اگر نیک نہیں ہے تو شر کو اپنی گردنوں سے اتارتے ہو، تو پھر اسے قریب رکھنا مناسب نہیں ہے، جتنی جلدی ممکن ہو اسے الگ کرو۔ ترجمہ کا ثبوت ظاہر ہے کہ جلدی لیجانے کا واضح حکم ہے۔ حدیث میں مذکور لفظ

"خیر" میں صنعت استخدام ہے؛ کیوں کہ خیر کے لفظ سے انعام خداوندی مراد ہے اور " إلیه" کی ضمیر سے جو کہ خیر ہی کی طرف راجع ہے میت مراد ہے۔

[۵۲] بَابُ قَوْلِ الْمَيِّتِ –وَهُوَ عَلَى الْجَنَازَةِ–: قَدِّمُونِي

(١٣١٦) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدِ الْخُدْرِيَّ رضي الله عنه قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: إِذَا وُضِعَتِ الْجَنَازَةُ فَاحْتَمَلَهَا الرِّجَالُ عَلَى أَعْنَاقِهِم، فَإِنْ كَانَتْ صَالِحَةً قَالَتْ: قَدِّمُونِي، وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ صَالِحَةٍ قَالَتْ لِأَهْلِهَا: يَا وَيْلَهَا أَيْنَ يَذْهَبُونَ بِهَا يَسْمَعُ صَوْتَهَا كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا الْإِنْسَانَ، وَلَوْ سَمِعَ الْإِنْسَانُ لَصَعِقَ. (گذشتہ: ۱۳۱۴)

مقصد ترجمہ یہ حدیث گذشتہ سے پیوستہ باب میں گذر چکی ہے۔ وہاں اس کا ترجمہ بھی گذرا اور تشریح بھی۔ اسی حدیث پر پھر یہ ایک باب اور قائم کیا گیا۔ گذشتہ باب میں ہم نے یہ بتایا تھا کہ جنازے میں جلدی کرنے کے دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں: اٹھا کر لے جانے میں جلدی اور خود تجہیز میں جلدی؛ پھر اگر چہ ظاہر پہلے معنی ہیں لیکن گنجائش دوسرے معنی کی بھی ہے، اس باب سے امام بخاری پہلے معنی کی تعیین کر رہے ہیں، کہ حدیث میں جو میت کا جلدی لیجانے کے لیے تقاضا کرنا مذکور ہے؛ اس سے لیجانے میں جلدی مراد ہے، چنانچہ امام بخاری نے ترجمہ میں "وهو على الجنازة" کی قید کا اضافہ کیا جس کا مقصد یہی ہے۔

یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ بخاری اس ترجمہ سے سماع موتی کے مسئلہ کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں، جس میں علماء کے درمیان کافی اختلاف ہے؛ کیوں کہ کلام موتی اور سماع موتی دونوں ایک ہی چیز ہیں اور ایک کا ثبوت دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہے؛ لیکن یہ بات بھی ہے کہ امام بخاری نے سماع موتی سے متعلق "باب الميت يسمع خفق النعال" کا باب قائم کیا ہے؛ اس لیے اس مسئلہ پر سیر حاصل کلام ہم بھی وہیں کریں گے، تاہم پیش نظر باب کی حدیث سے کلام موتی ثابت ہے، خواہ ہم یہ کہیں کہ یہ کلام میت کا ہے۔ روح لوٹا کر یا روح سے تعلق قائم کر کے۔ یا یہ مانیں یہ کلام اس میت کی روح کا ہے؛ دونوں حالتوں میں کلام موتی کا ثبوت ہو جاتا ہے اور یہ ثبوت سماع موتی کے ثبوت کو بھی مستلزم ہے۔ اس پر باقی کلام ہم "باب الميت يسمع خفق النعال" میں کریں گے انشاء اللہ۔

[۵۳] بَابُ مَنْ صَفَّ صَفَّيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً عَلَى الْجَنَازَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ

(١٣١٧) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، عَنْ أَبِي عَوَانَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ صَلَّى عَلَى النَّجَاشِيِّ، فَكُنْتُ فِي الصَّفِّ الثَّانِي أَوِ

الثَّالِثِ. (آئندہ: ۱۳۲۰، ۱۳۳۴، ۳۸۷۷، ۳۸۷۸، ۳۸۷۹)

ترجمہ [باب] جنازے کی نماز میں امام کے پیچھے دو یا تین صفیں بنانے کا بیان۔ حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نجاشی کی نماز جنازہ پڑھی اور میں دوسری یا تیسری صف میں تھا۔

مقصد ترجمہ بہت سی احادیث میں جنازہ کی نماز میں تین صفیں بنانے کا ذکر ہے، صحابہ کا عمل بھی اسی طرح پایا جاتا ہے، حنفیہ کے یہاں بھی تین کے عدد کی تصریح ملتی ہے، بلکہ ہماری کتابوں میں لکھا ہے کہ اگر لوگ کم ہوں تب بھی تین صفیں بنانی چاہئیں، چنانچہ اگر کل تعداد سات ہو تو تین تین تو دو صفوں میں کھڑے ہوں اور ساتواں شخص اکیلا تیسری صف میں کھڑا ہو؛ لیکن اس سب کے باوجود بھی تین کا عدد صرف مستحب ہے، واجب نہیں؛ امام بخاری اس باب سے یہی بات بتانا چاہتے ہیں کہ جس طرح تین صفیں بنانا جائز؛ بلکہ مستحب ہے؛ اسی طرح دو صفیں بنانا بھی جائز ہے اور دو صفوں کا بھی ثبوت ہے۔

تشریح حدیث حضرت جابر کا بیان ہے رسول اللہ ﷺ نے نجاشی کی نماز جنازہ پڑھائی اور میں دوسری یا تیسری صف میں تھا۔ پیش نظر ترجمہ میں تین باتیں ہیں ۱- دو یا تین صفوں کا ذکر، ۲- جنازہ کا سامنے ہونا، ۳- خلف الامام کے اضافہ کی وجہ، لیکن حدیثِ باب بظاہر کسی بھی بات کے ثبوت کے لیے کافی معلوم نہیں ہو رہی ہے؛ چنانچہ حدیث میں دوسری صف یا تیسری صف کا ذکر تو ہے لیکن حدیث میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ یہ دوسری صف یا تیسری صف آخری صف تھی اور جب تک یہ ثابت نہ ہو تو ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ نماز جنازہ میں دو یا تین صف کا بنانا ثابت ہو گیا؟ اس اشکال کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ اصل یہی ہے کہ صفیں زائد نہ ہوں اور زائد نہ ہونے سے یہی سمجھا جائے گا کہ دوسری یا تیسری صف جس کا حدیث میں ذکر ہے وہ آخری صف ہی ہوگی۔ دوسرا جواب جو زیادہ مضبوط ہے یہ ہے کہ اس حدیث میں واقعی طور پر دو ہی صفیں تھیں؛ چنانچہ مسلم میں یہی روایت اس طرح ہے: "فقمنا فصففنا صفين" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دوسری صف آخری تھی؛ تو ثابت ہو گیا کہ دو صفیں بنانا بھی جائز ہے۔ اس روایت سے دوسری بات یہ بھی معلوم ہو گئی کہ یہاں جو راوی کا شک ہے وہ اس بارے میں ہے کہ تیسری صف تھی بھی یا نہیں؟ اس بارے میں نہیں ہے کہ جابر جس صف میں تھے وہ آخری تھی؛ تو یہ گویا طے ہے کہ جابر آخری صف میں تھے، اب اگر دو ہی صفیں تھیں تو دوسری میں تھے اور اگر تین تھیں تو تیسری میں تھے اور مسلم کی روایت نے اس شک ہی کو سرے سے ساقط کر دیا۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ ترجمہ میں "علی الجنازة" یعنی جنازہ کا سامنے ہونا مذکور ہے؛ لیکن حدیث میں اس کی تصریح نہیں ہے؛ مگر یہ اشکال کمزور ہے؛ کیوں کہ "علی الجنازة" سے میت کی نماز جنازہ مراد ہے؛ خاص جنازہ پر ہی نماز پڑھنا مراد نہیں ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ترجمہ میں "خلف الامام" کی تصریح ہے؛ جب کہ حدیث میں اس کا ذکر نہیں ہے؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ میں یہ لفظ بڑھا کر اس حدیث کے دوسرے طریق کی طرف

اشارہ کیا ہے، جیسا کہ بخاری ہی میں "باب هجرة الحبشة" میں دوسری سند سے: "فصففنا وراءہ" کا اضافہ آرہا ہے جو کہ ترجمہ کے مطابق ہے۔ نیز اگلے باب میں ابو ہریرہ کی حدیث میں بھی اس کی تصریح اس طرح ہے: "فصفوا خلفه"۔

جنازہ میں نمازیوں کی مختلف تعداد کا ذکر

روایات میں تین صفوں پر مغفرت کا وعدہ مذکور ہے، چنانچہ مالک بن ہبیرہ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ قال: ما من مسلم مسلم يصلي عليه ثلاثة صفوف من المسلمين إلا أوجب" یعنی جس مسلمان کی نماز جنازہ میں تین صف ہوں اس کے لیے جنت واجب ہوگئی۔ علامہ طبری نے ابو ہریرہ اور عائشہ سے سو کی تعداد والی روایت دی ہے: "ما من مسلم صلي عليه مأة من المسلمين إلا شفعوا فيه"۔ ابن عباس سے یہی بشارت چالیس کی تعداد پر بھی آئی ہے: "ما من رجل يقوم على جنازته أربعون رجلاً لا يشركون بالله شيئًا إلا شفعهم الله"۔ قاضی عیاض نے فرمایا کہ تعداد کے اختلاف کی وجہ سائلین کے سوالوں کا اختلاف ہے، مثلاً کسی نے سو نمازیوں کے بارے میں معلوم کیا تو آپ ﷺ نے سو کے عدد کے ساتھ جواب دیا، کسی نے چالیس کے بارے میں دریافت کیا، تو اس کے سامنے چالیس کا عدد بیان فرمایا۔ اس طرح یہ امید بھی قائم کی جاسکتی ہے کہ اگر کوئی اس سے کم کے بارے میں بھی پوچھتا تو بھی جواب اثبات ہی میں ہوتا، پھر سمجھ میں یوں آتا ہے کہ اس باب میں تین صف والی روایت اصل ہے، کیوں کہ چالیس اور سو افراد سے تین صفوں کا بننا بدیہی ہے۔ علامہ نووی نے یہ فرمایا کہ حضور ﷺ کو اس سلسلے میں وحی بتدریج آئی، سو وحی کے مطابق آپ بیان فرماتے رہے؛ ایک موقعہ پر سو کی تعداد ذکر کی؛ دوسرے موقعہ پر چالیس کی اور کبھی تین صفوں کا بیان ہوا۔ اور اس کا اصولی جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ عدد کا مفہوم اکثر علمائے اصول کے یہاں قابل استدلال نہیں، یعنی ایک عدد کے ذکر سے دوسرے عدد کی نفی پر استدلال درست نہیں؛ اس لیے سو کی تعداد پر مذکورہ وعدہ کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ اس سے کم پر مغفرت موعود حاصل نہ ہو۔

[۵۴] بَابُ الصُّفُوفِ عَلَى الْجَنَازَةِ

(۱۳۱۸) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: نَعَى النَّبِيُّ ﷺ إِلَى أَصْحَابِهِ النَّجَاشِيَّ، ثُمَّ تَقَدَّمَ فَصَفُّوا خَلْفَهُ فَكَبَّرَ أَرْبَعًا. (گذشتہ: ۱۲۴۵)

(۱۳۱۹) حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مَنْ شَهِدَ النَّبِيَّ ﷺ أَنَّهُ أَتَى عَلَى قَبْرٍ مَنْبُوذٍ، فَصَفَّهُمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعًا. قُلْتُ: مَنْ حَدَّثَكَ؟ قَالَ:

ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما. (گذشتہ: ۸۵۷، ۱۲۴۷)

(۱۳۲۰) حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: قَدْ تُوُفِّيَ الْيَوْمَ رَجُلٌ صَالِحٌ مِنَ الْحَبَشِ، فَهَلُمَّ فَصَلُّوا عَلَيْهِ. قَالَ: فَصَفَفْنَا فَصَلَّى النَّبِيُّ ﷺ عَلَيْهِ وَنَحْنُ صُفُوفٌ. قَالَ أَبُو الزُّبَيْرِ: عَنْ جَابِرٍ كُنْتُ فِي الصَّفِّ الثَّانِي.

(گذشتہ: ۱۳۱۷)

ترجمہ [باب] جنازے کی نماز میں صفیں بنانے کا بیان۔ ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے صحابہ کو نجاشی کے انتقال کی خبر دی، پھر آپ آگے بڑھے اور صحابہ نے آپ کے پیچھے صف بنائی، پھر آپ نے چار تکبیریں کہیں۔

عامر شعبی کہتے ہیں کہ مجھے ایک ایسے صاحب نے خبر دی جو نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، کہ نبی کریم ﷺ ایک قبر پر آئے جو الگ تھلگ تھی، آپ نے لوگوں کی صف بنائی اور چار تکبیریں کہیں۔ شیبانی کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ آپ سے یہ حدیث کس نے بیان کی؟ (ان کا نام تو بتاؤ) تو فرمایا کہ ابن عباسؓ نے۔

جابر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ آج حبشہ کے ایک نیک شخص کا انتقال ہو گیا ہے، چلو ان کی نماز جنازہ پڑھو۔ حضرت جابر کہتے ہیں کہ ہم نے صف بنائی تو حضور ﷺ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی اور ہم صف بنائے ہوئے تھے، ابو زبیر نے جابر کا یہ قول نقل کیا کہ میں دوسری صف میں تھا۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد عطاء ابن ابی رباح کے مسلک کی تردید بھی ہو سکتا ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ نماز جنازہ میں صفیں بنانا ضروری نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ تو تکبیر اور استغفار کا ایک عمل ہے، چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ابن جریج سے مروی ہے: "قال: قلت لعطاء: أحق على الناس أن يسووا صفوفهم على الجنازة، كما يسوونها في الصلاة؟ قال: لا؛ لأنهم قوم يكبرون ويستغفرون"۔ پھر حضرت عطاء کے اس قول سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے باقاعدہ نماز کی حیثیت ہی نہیں دیتے، وہ اسے بس ایک دعائیہ عمل سمجھتے ہیں اور امام بخاری نے اس سلسلے میں ایک باب کے بعد "باب سنة الصلاة على الجنازة" قائم کیا ہے اور اس میں بہت تفصیل سے اس کا نماز ہونا ثابت کیا ہے، جیسا کہ آئے گا؛ اس لیے اس آنے والے باب میں حضرت عطاء کے مسلک کے اس دوسرے حصے کی تردید ہے۔ حضرت الاستاذ فرماتے ہیں کہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ جنازہ پر صفوف کی تکثیر مطلوب ہے، جمع کے صیغے سے تعبیر کرنے میں اس طرف اشارہ ہو رہا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گذشتہ باب میں اگرچہ جنازہ کی نماز میں صفوں سے متعلق تین کا ذکر بھی تھا؛ مگر وہ دو کے ساتھ ملکر بلا تعیین تھا، اس باب

میں دو یا تین میں دائر کیے بغیر دو سے زائد صفوں کا بیان ہو رہا ہے۔

تشریح حدیث اول حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے صحابہ کو نجاشی کی وفات کی خبر دی، پھر آپ آگے بڑھے، صحابہ نے صفیں بنائیں اور حضور ﷺ نے چار تکبیریں کہیں۔ ہم نے بتایا کہ ترجمہ کے مقصد میں دو احتمال ہیں ان لوگوں کا رد بھی جو صف بنانے کو ضروری نہیں سمجھتے، اگر یہ مقصد سامنے رکھیں تو حدیث سے اس کا ثبوت ظاہر ہے کہ حدیث میں صف بنانے کی تصریح موجود ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ترجمہ کا مقصد دو سے زائد صفوں کا بیان ہے، تو حدیث سے ترجمہ کا ثبوت اس طرح ہوگا کہ صحابہ کا صفیں بنانا جمع کے لفظ سے ہے، جس کا ظاہر یہی ہے کہ وہ صفیں زیادہ تعداد میں ہوں گی؛ خاص طور پر جب کہ حضور ﷺ نے صحابہ کو حکم بھی دیا۔ تو یہ صفیں دو سے زائد ہی رہی ہوں گی۔ یہ بات ہم گذشتہ باب میں بتا چکے ہیں "علی الجنازة" سے یہ مراد نہیں ہے کہ، جنازہ سامنے موجود بھی ہو، بلکہ مقصود میت کی نماز جنازہ ہے؛ خواہ وہ موجود ہو یا نہ ہو؛ اس لیے یہاں یہ اعتراض نہ ہونا چاہیے کہ جنازہ موجود نہیں ہے۔

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر بھی ہے، جمہور - جن میں ائمہ اربعہ بھی ہیں - کا مسلک یہی ہے کہ جنازہ کی نماز میں چار تکبیریں ہیں، بعض روایات میں چار سے زائد کا بھی بیان ہے اور کچھ حضرات کا مسلک بھی چار سے زائد تکبیروں کا ہے، مگر امام بخاری نے اس باب کے بعد نواں باب یعنی باب نمبر ۶۴ "باب التكبير على الجنازة أربعا"، رکھا ہے؛ جس میں یہی مسئلہ زیر بحث ہے؛ اس لیے اس مسئلہ کو تفصیل سے وہیں بیان کیا جائے گا، ان شاء اللہ۔
اس موقعہ پر بعض شراح غائبانہ نماز جنازہ پر بہت بسط و تفصیل سے کلام کر رہے ہیں، ابن عربی مالکی نے غائبانہ نماز جنازہ کے مانعین پر رد کرتے ہوئے بہت سخت باتیں کہدی ہیں۔ حالانکہ مالکیہ کا مسلک احناف کی طرح ہے۔ ہم نے اس مسئلہ پر "باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه" یعنی جنائز کے چوتھے باب میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ اب اعادہ کی ضرورت نہیں۔

تشریح حدیث دوم عامر شعبی نے یہ فرمایا کہ مجھے نبی کریم ﷺ کے ساتھ موقعہ پر موجود صحابی نے یہ خبر دی کہ حضور ﷺ ایک قبر پر تشریف لائے جو الگ اور ایک طرف کو تھی، صحابہ کی صف بنائی اور چار تکبیریں کہیں۔ اس حدیث سے صف بندی بھی ثابت ہو رہی ہے اور صفوں کا تعدد بھی اس لیے کہ جمع کا لفظ ہے جس کا ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کی تعداد کافی رہی ہوگی اور صفیں بھی دو سے زائد ہی بنی ہوں گی۔ اس حدیث میں عامر شعبی نے صحابی کا نام نہیں لیا تھا، شیبانی نے نام ذکر کر دینے کی درخواست کر ہی دی، تو شعبیؒ نے بتا دیا کہ یہ حدیث مجھے ابن عباس نے سنائی ہے۔

حضرت الاستاذؒ فرماتے ہیں کہ یہ نماز قبر پر پڑھی گئی ہے، اس میں بھی بظاہر میت سامنے نہیں ہے اور ایک گونہ

نماز غائبانہ کے اطلاق کی اس میں بھی گنجائش ہے، دوسری طرف یہ سب جانتے ہیں کہ امام بخاری نے تراجم میں بڑی باریکی اور نکتہ آفرینی اور دوررسی سے کام لیا ہے، چنانچہ اگر کوئی بات امام بخاری کی رائے کے مطابق ہوتی ہے تو وہ حدیث میں ادنی مناسبت دیکھ کر بھی اس مسئلہ کے لیے باب قائم کردیتے ہیں؛ تو کہنا یہ ہے کہ اگر بخاری کی رائے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی ہوتی تو ان کے ذوق کا تقاضا یہی تھا کہ وہ اس حدیث پر بھی غائبانہ نماز جنازہ کا عنوان لگاتے، معلوم ہوا کہ بخاری بھی یہ سمجھتے ہیں کہ نجاشی والا معاملہ خصوصی ہے اور عام ضابطہ سے مستثنیٰ ہے؛ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

مدفون پر نماز جنازہ کا حکم اس حدیث میں دفن کے بعد مقبور پر نماز کا مسئلہ بھی آیا ہے، حنفیہ یہ کہتے ہیں اگر نماز جنازہ پڑھ کر دفن کیا گیا ہے، تو اب قبر پر عام لوگوں کو نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے، ہاں اگر ولی نے اجازت نہیں دی تھی؛ یا ولی نماز نہیں پڑھ سکا؛ تو اس کے لیے قبر پر نماز پڑھنا جائز ہے؛ اسی طرح امام اور سلطان کے لیے بھی جائز ہے اور پھر ولی یا امام وقت کی معیت میں دیگر حضرات کے لیے بھی جائز ہے، یہاں حضور ﷺ نے بحق امامت کبری اور بحق ولایت عامہ نماز ادا فرمائی۔ اس میں حنفیہ کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ دفن کے بعد اتنا وقت نہ گذرا ہو جس میں جسم پھٹ جاتا ہے، اگر اتنا وقت ہو جائے تو پھر کسی کے لیے بھی نماز پڑھنا جائز نہیں اور اس کی تعیین ہر علاقے کے لوگ اپنے یہاں کے موسمی حالات کے مطابق کریں گے۔

تشریح حدیث سوم اس حدیث میں بھی وہی نجاشی کی وفات کا قصہ ہے، چنانچہ حضور نے اول تو صحابہ کو موت کی خبر ان الفاظ میں دی کہ حبشہ کا ایک نیک شخص گذر گیا ہے، پھر صحابہ کو نماز جنازہ کے لیے چلنے کا حکم دیا اور صف بنا کر نماز پڑھائی۔ جیسا کہ ہم نے بتایا کہ اگر ترجمہ کا مقصد صرف صف بندی کو ثابت کرنا ہے تو وہ ظاہر ہے اور اگر ترجمہ کا مقصود دو سے زائد صفوں کا اثبات ہے تو وہ حضرت جابر کے قول "ونحن صفوف" سے ثابت ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ابو ہریرہ کی حدیث میں جو ترجمہ سے مناسبت پر اشکال کی گنجائش تھی، یا مناسبت مخفی ہو رہی تھی وہ پریشانی بھی دور ہو گئی کیوں کہ دونوں حدیثوں میں قصہ ایک ہے اور حضرت جابر نے "صفوف" کا لفظ بول کر صاف کر دیا کہ اس موقعہ پر صفیں دو سے زائد تھیں۔ علامہ کرمانی کہتے ہیں کہ ترجمہ کا ثبوت اس اضافہ کے بغیر بھی ہوتا ہے، چنانچہ وہ "فصففنا" کو بھی مناسبت کے لیے کافی مانتے ہیں، اس لیے کہ جمع کا صیغہ ہے اور قرینہ اس بات کا متقاضی ہے کہ تعداد زیادہ ہو؛ بالخصوص جب کہ حضور نے اعلان بھی فرمایا اور نماز پڑھنے کا حکم بھی دیا۔

امام بخاری یہاں ابو الزبیر کے طریق سے حضرت جابر کی یہ تصریح دے رہے ہیں کہ میں دوسری صف میں تھا، یہ حصہ بھی تعدد صفوف پر دلالت کر رہا ہے۔ یہ تعلیق نسائی کی موصول روایت ہے۔ پھر اس حدیث میں ایک اور مسئلہ بھی نظر آرہا ہے، کہ یہاں حضور نے وفات کی خبر دینے کے بعد وہیں مسجد میں نماز ادا نہیں کی؛ بلکہ نماز کے لیے باہر چلنے کا

اعلان کیا اور حکم دیا۔ نیز ابن ماجہ نے نجاشی ہی کے واقعہ میں یہ اضافہ "فخرج وأصحابه إلى البقيع فصففنا خلفه" دیا ہے جو کہ اس مطلب میں صریح ہے کہ حضور ﷺ نماز جنازہ کے لیے مسجد سے باہر تشریف لے گئے اور اس نماز کو مسجد میں اداء کرنا پسند نہیں فرمایا۔ حنفیہ کا مسلک یہی ہے کہ مسجد میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔ لیکن اس مسئلہ کے لیے بھی بخاری ایک مستقل باب "باب الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد" کے عنوان سے باب نمبر ۶۰ پر لا رہے ہیں اس لیے اس مسئلہ پر فقہی مذاہب کا بیان اور تفصیلی کلام ان شاء اللہ وہیں آئے گا۔

[۵۵] بَابُ صُفُوفِ الصِّبْيَانِ مَعَ الرِّجَالِ عَلَى الْجَنَائِزِ

(۱۳۲۱) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ، حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ، عَنْ عَامِرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ مَرَّ بِقَبْرٍ قَدْ دُفِنَ لَيْلًا، فَقَالَ: مَتَى دُفِنَ هٰذَا؟ قَالُوا: الْبَارِحَةَ. قَالَ: أَفَلَا آذَنْتُمُونِي؟ قَالُوا: دَفَنَّاهُ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ فَكَرِهْنَا أَنْ نُوقِظَكَ، فَقَامَ فَصَفَفْنَا خَلْفَهُ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَأَنَا فِيهِمْ فَصَلَّى عَلَيْهِ.

(گذشتہ: ۸۵۷، ۱۲۴۷، ۱۳۱۹)

ترجمہ [باب] جنازہ کی نماز میں بچوں کی صفیں مردوں کے ساتھ بنانے کا بیان۔ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک قبر کے پاس سے گذرے جس میں رات کو تدفین ہوئی تھی، حضور ﷺ نے دریافت کیا کہ یہ کب دفن کیا گیا؟ لوگوں نے بتایا کہ گذشتہ رات، آپ نے فرمایا تم نے مجھے اطلاع نہ دی؟ لوگوں نے عرض کیا ہم نے اسے رات کی تاریکی میں دفن کیا اور یہ پسند نہ کیا کہ آپ کو جگائیں، تو آپ کھڑے ہوئے اور ہم نے آپ کے پیچھے صف بنائی۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ میں بھی مردوں کے بیچ میں تھا۔ پھر حضور نے اس کی نماز جنازہ پڑھی۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ نماز جنازہ میں بچے بڑوں کے ساتھ شامل ہو کر کھڑے ہوں گے، فرائض وتقیہ کی طرح ان کو مردوں کے پیچھے جداگانہ صف میں کھڑا کرنے کی ضرورت نہیں، یعنی نماز جنازہ میں بالغ اور نابالغ کے درمیان ترتیب کی رعایت لازم نہیں ہے، ابن عباس کے قول "وأنا فيهم" سے ترجمہ کا ثبوت ہو رہا ہے، کیوں کہ ان کا نابالغ ہونا دوسرے موقع پر خود ان کے بیان سے ثابت ہے، حجۃ الوداع میں بھی قریب البلوغ تھے، بالغ نہ تھے۔

ترجمہ کے ثبوت پر اشکال لیکن یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ ترجمہ تو بچوں کی صفوں کو مردوں کی صفوں کے ساتھ بنانے سے متعلق ہے؛ جب کہ یہاں چند بچوں کا ذکر نہ ہو کر تنہا ابن عباس کا ذکر ہے، تو اکیلے ابن عباس کے مردوں کی صفوں میں شریک ہونے سے متعدد بچوں کا مردوں کے ساتھ قیام اور بچوں کی

صفوں کا مردوں کی صفوں کے ساتھ بنانا کس طرح ثابت ہوا؟ یہ ثبوت محل نظر ہے، پھر ایک بچہ تو وقتیہ فرض نماز میں بھی مردوں کے ساتھ کھڑا ہو سکتا ہے!

اشکال کا جواب ہمارے خیال میں اس کا جواب یوں ہو سکتا ہے کہ مکتوبہ میں ایک بچہ کے لیے بڑوں کے ساتھ کھڑے ہونے کی جو گنجائش ہے اس کی حیثیت پر غور کیا جائے، چنانچہ بچہ کے حکم میں دو باتیں ملحوظ رکھی گئی ہیں: ایک یہ کہ اس اکیلے بچہ کو مردوں کی صفوں میں باقاعدہ کھڑا نہیں کیا جائے گا، اتفاقی طور پر اگر وہ کھڑا ہو جائے تو اس کی گنجائش ہے، دوسرے یہ کہ اس اتفاقی قیام میں بھی اسے کنارے پر کھڑا کیا جائے گا، نہ کہ درمیان میں، سوان دونوں باتوں سے بچہ کی حیثیت متعین ہوگئی کہ اس کو تابع مانا گیا ہے، مردوں کے ساتھ برابری کی حیثیت نہیں دی گئی ہے، تو وقتیہ نماز میں بچہ کے اس قیام کی گنجائش کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ اسے ملحق بالصف کہہ سکتے ہیں، داخل فی الصف نہیں کہہ سکتے۔ برخلاف نماز جنازہ کے کہ اس میں بچے اور بڑے صف بندی کے لحاظ سے مساویانہ حیثیت میں رکھے گئے ہیں، چنانچہ "کنت فیھم" سے اندرون صف ہونا واضح ہے اور جب وقتیہ نماز کے برخلاف جنازہ کی نماز میں ان کو اندرون صف کھڑے ہونے کا موقعہ دیا گیا تو معلوم ہوا کہ نماز جنازہ کا معاملہ نماز وقتیہ سے مختلف ہے، اس میں بالغ اور نابالغ میں صف بندی کا امتیاز مطلوب نہیں، پھر ایک بچہ ہو یا چند سب کا حال یکساں رہے گا۔

خلاصہ ترجمہ یہ ہوا کہ عام نمازوں میں تو یہ قانون مقرر کیا گیا ہے کہ بچہ اگر ایک ہو تو صف کے کنارے کھڑا ہو اور اگر دو یا زائد ہوں تو مستقل صف بنائیں، لیکن نماز جنازہ میں یہ قید نہیں؛ کہ اس میں بچے بڑوں کے ساتھ کھڑے ہو سکتے ہیں؛ خواہ ایک سے زائد ہوں، ان کی صف مردوں کے ساتھ ہوگی، الگ نہ ہوگی، ابن عباس کے بیان سے معلوم ہو گیا کہ وہ اندر تھے کنارے پر نہیں تھے۔

تشریح حدیث یہ حدیث اس پہلے بھی کئی بار گذر چکی ہے؛ لیکن اس جگہ متن گذشتہ کی بہ نسبت زیادہ تفصیلی ہے، حضرت ابن عباس نے بیان کیا کہ حضور ﷺ ایک قبر کے پاس سے گذرے، اس میں مردہ کو گذشتہ رات دفن کیا گیا تھا۔ یہاں حدیث میں "دُفِنَ" کی نسبت مفعولی قبر کی طرف ہے؛ یہ نسبت مجازی ہے؛ کیوں کہ مراد میت ہے؛ کہ دفن میت کو کیا جاتا ہے، نہ کہ قبر کو؛ یہاں محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے۔ اس لفظ سے رات میں دفن کرنے کا جواز بھی ثابت ہو رہا ہے، اس لیے کہ حضور نے رات میں دفن کرنے پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، آپ کا سوال صرف اس بات کو لیکر ہے کہ آپ کو اطلاع دیے بغیر نماز کیوں پڑھی گئی۔ پھر رات میں دفن کرنے کا مسئلہ بھی اختلافی ہے، مگر امام بخاری نے اس کے لیے مستقل "الدفن باللیل" کا باب قائم کیا ہے، جیسا کہ باب نمبر ۶۹ پر آ رہا ہے۔ اس مسئلہ کو وہیں بیان کیا جائے گا۔

خیر لوگوں نے بتایا کہ اسے رات دفن کیا گیا، آپ نے سوال کیا کہ مجھے اطلاع کیوں نہ دی گئی؟ صحابہ نے یہ

عذر بیان کیا کہ اسے رات اندھیرے میں دفن کیا تھا، ایسے وقت میں آپ کو تکلیف دینا ہم نے پسند نہ کیا، یہ سن کر آپ کھڑے ہوئے، صحابہ نے صفیں بنائیں اور حضور نے نماز پڑھائی۔ حدیث کے اخیر میں ابن عباس کہتے ہیں کہ میں بھی لوگوں کی صف میں تھا۔ ترجمہ کا ثبوت اسی حصے سے ہے، ابن عباس چوں کہ نابالغ تھے اس لیے ثابت ہوگیا کہ نماز جنازہ میں نابالغ بھی مردوں کے درمیان کھڑا ہوسکتا ہے۔

[٥٦] بَابُ سُنَّةِ الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَائِزِ

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ صَلَّى عَلَى الْجَنَازَةِ. وَقَالَ: صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ. وَقَالَ: صَلُّوا عَلَى النَّجَاشِيِّ، سَمَّاهَا صَلَاةً لَيْسَ فِيهَا رُكُوعٌ وَلَا سُجُودٌ، وَلَا يُتَكَلَّمُ فِيهَا، وَفِيهَا تَكْبِيرٌ وَتَسْلِيمٌ، وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ لَا يُصَلِّي إِلَّا طَاهِرًا، وَلَا يُصَلِّي عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَلَا غُرُوبِهَا، وَيَرْفَعُ يَدَيْهِ، وَقَالَ الْحَسَنُ: أَدْرَكْتُ النَّاسَ وَأَحَقُّهُمْ عَلَى جَنَائِزِهِمْ مَنْ رَضُوهُمْ لِفَرَائِضِهِمْ. وَإِذَا أَحْدَثَ يَوْمَ الْعِيدِ أَوْ عِنْدَ الْجَنَازَةِ يَطْلُبُ الْمَاءَ وَلَا يَتَيَمَّمُ، وَإِذَا انْتَهَى إِلَى الْجَنَازَةِ وَهُمْ يُصَلُّونَ يَدْخُلُ مَعَهُمْ بِتَكْبِيرَةٍ. وَقَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ يُكَبِّرُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالسَّفَرِ وَالْحَضَرِ أَرْبَعًا. وَقَالَ أَنَسٌ رضي الله عنه التَّكْبِيرَةُ الْوَاحِدَةُ اسْتِفْتَاحُ الصَّلَاةِ. وَقَالَ: وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا. وَفِيهِ صُفُوفٌ وَإِمَامٌ.

(١٣٢٢) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الشَّيْبَانِيِّ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مَنْ مَرَّ مَعَ نَبِيِّكُمْ ﷺ عَلَى قَبْرٍ مَنْبُوذٍ فَأَمَّنَا فَصَفَفْنَا خَلْفَهُ، فَقُلْنَا: يَا أَبَا عَمْرٍو! مَنْ حَدَّثَكَ؟ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما. (گذشتہ: ۸۵۷، ۱۲۴۷)

ترجمہ [باب] نماز جنازہ کے طریقے اور شرعی حیثیت کا بیان۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جس نے جنازہ کی نماز پڑھی۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے ساتھی کی نماز جنازہ پڑھ لو۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: نجاشی کی نماز جنازہ پڑھو۔ آپ ﷺ نے اسے نماز کا نام دیا، اس میں نہ تو رکوع ہے اور نہ سجدہ، لیکن اس میں بات نہیں کی جائے گی اور ہاں اس میں تکبیر ہے اور سلام ہے۔ ابن عمر کا معمول یہ تھا کہ وہ نماز جنازہ باوضو ہی پڑھتے تھے اور اس نماز کو بھی طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت نہیں پڑھتے تھے، نیز وہ رفع یدین کرتے تھے۔ حسن بصری فرماتے ہیں کہ میں نے لوگوں (صحابہ وتابعین) کا زمانہ دیکھا ہے؛ نماز جنازہ میں بھی امامت کے ان میں زیادہ مستحق وہ ہوتے تھے جن کو لوگ

فرض نمازوں کی امامت کے لیے پسند کرتے تھے۔عید کے دن یا جنازہ کے وقت اگر حدث لاحق ہو جائے تو پانی تلاش کرے اور تیمم نہ کرے۔اگر جنازہ کے پاس ایسے وقت پہنچے جب لوگ نماز میں ہوں تو ایک بار اللہ اکبر کہہ کر داخل نماز ہو جائے۔ابن مسیب نے فرمایا کہ: چار تکبیریں کہنی ہیں رات میں بھی، دن میں بھی، سفر میں بھی اور حضر میں بھی۔ حضرت انس نے فرمایا کہ: ایک بار اللہ اکبر کہنا نماز کا افتتاح ہے۔اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ان (منافقین) میں سے جو مر جائے اس کی نماز جنازہ آپ کبھی بھی نہ پڑھیں۔نماز جنازہ میں صفیں بھی ہوں گی اور اس کا امام بھی ہوگا۔

عامر شعبی کہتے ہیں کہ مجھے ان بزرگ نے خبر دی جو تمہارے نبی کے ساتھ ایک الگ واقع قبر کے پاس سے گذرے، انہوں نے بتایا کہ حضور ﷺ نے ہماری امامت کی اور ہم نے آپ کے پیچھے صف بنائی۔ہم نے عرض کیا کہ اے ابو عمرو! بیان تو کریں کہ آپ سے کس نے بیان کیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ ابن عباسؓ نے۔

مقصد ترجمہ اس ترجمہ کا مقصد ان حضرات پر رد کرنا ہے جو جنازہ کی نماز میں طہارت کی شرط کے منکر ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ نماز جنازہ اپنی اصل کے اعتبار سے صرف دعاء ہے نماز نہیں ہے۔ یہ قول عامر شعبی، محمد ابن جریر طبری اور ابن علیہ کا ہے: "**قالوا: إن الصلاة علی المیت دعاء واستغفار، لیس فیھا رکوع وسجود، والاستغفار یجوز بغیر طھور**" ۔کہ میت پر نماز پڑھنا دراصل دعاء واستغفار کرنا ہے، اس میں رکوع ہے نہ سجدہ اور استغفار تو بغیر طہارت کے بھی جائز ہے۔

گذشتہ سے پیوستہ باب "**باب الصفوف علی الجنازۃ**" میں یہ بتایا گیا تھا کہ کچھ لوگوں کی رائے میں اُس باب کا مقصد عطاء بن ابی رباح کا رد ہے جو صفیں بنانے کو نماز جنازہ کا حصہ نہیں سمجھتے، وہاں ہم نے یہ کہا تھا کہ حضرت عطاء کے قول کو پڑھ کر تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسے نماز ہی نہیں مانتے، اس لیے جہاں وہ باب تسویہ صفوف کے حوالے سے ان پر رد تھا؛ وہیں پیش نظر باب ان کے مذکورہ مسلک کے رد میں ہے۔

پھر ترجمہ میں مذکورہ لفظ "**السنۃ**" سے فقہی اصطلاح کی سنت مراد نہیں ہے، بلکہ یہاں پر یہ لفظ مشروع کے معنی میں استعمال ہوا ہے، یعنی وہ عمل مراد ہے جسے اس موقع پر حضور ﷺ نے مشروع کیا؛ خواہ وہ واجب ہو یا مستحب۔چنانچہ جنازے کی نماز جمہور کے نزدیک فرض علی الکفایہ ہے۔

جنازہ کی نماز کی حیثیت، شرعی واصطلاحی نماز کی ہے امام بخاری فرماتے ہیں کہ شریعت کی زبان میں نماز جنازہ پر لفظ "صلاۃ" کا اطلاق ہوا ہے اور اس کے لیے ان تمام خصوصیات کا لحاظ رکھا گیا ہے جو عام طور پر ہر نماز کے لیے ضروری قرار دی گئی ہیں، جیسے تکبیر تحریمہ سے آغاز، سلام پر اختتام، صف بندی، امام کی ضرورت، رفع یدین، اوقات کی رعایت، استقبال قبلہ اور ستر کا چھپانا۔پھر آپ اس نماز کی ادائیگی کے لیے صحابہ کو بقیع لے گئے، حالاں کہ محض دعاء تو مسجد میں بھی کی جاسکتی تھی، اور رہا رکوع وسجود کا نہ ہونا، تو

وہ سدِ ذریعہ کے طور پر ہے، اس لیے کہ عوام سے یہ اندیشہ تھا کہ وہ اس عمل کو میت کی عبادت سمجھنے کی بدعقیدگی میں مبتلا ہو جائیں گے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نماز جنازہ کی شان محض دعاء واستغفار کی نہیں ہے، بلکہ شریعت کی نظر میں اس کا طریقہ نماز کا طریقہ ہے۔ اس کی ادائیگی کے لیے زبان سے دعاء کرنا کافی نہیں؛ بلکہ اس کا تعلق بدن سے بھی ہے۔ اس میں نماز کی تمام خصوصیات موجود ہیں، زبان نبوت اور قرآن عزیز دونوں نے رکوع وسجود نہ ہونے کے باوجود اس کو ''صلاۃ'' کا نام دیا ہے، لہذا وضوء کے بغیر اس کا اداء کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ابن رشید کا بخاری کے استدلال پر اعتراض

امام بخاری کے استدلال پر ابن رشید نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر ''صلاۃ'' سے شرعی نماز مراد لیں تو استدلال اس لیے درست نہیں کہ نماز جنازہ میں رکوع اور سجدہ نہیں اور شرعی نماز میں رکوع اور سجدہ ہوتا ہے اور اگر لغوی نماز مراد لیں تو یوں درست نہیں کہ جنازہ کی نماز میں دیگر شرائط ملحوظ ہیں، جب کہ لغوی صلاۃ یعنی دعاء میں یہ شرائط ملحوظ نہیں ہوتے؛ تو قرآن وحدیث میں صلاۃ کے اطلاق سے اس کا نماز ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے شرعی نماز کے معنی میں لیکر ہی استدلال کیا اور رہا رکوع اور سجدہ کا نہ ہونا تو یہ مخصوص حکمت کی وجہ سے مستثنیٰ ہے اور باقی شرائط یہ بتانے کے لیے کافی ہیں کہ یہ شرعی نماز ہی ہے تو ثابت ہو گیا کہ یہ بھی نماز ہے۔ بعض ارکان کے نہ ہونے کے باوجود بھی اصطلاحی لفظ کے بولنے کی گنجائش ہے اور فقہی مسائل میں اس کی نظیریں بھی ہیں، مثلاً گونگا، یا امی (ان پڑھ) جو قراءت پر قادر نہیں اکیلے نماز پڑھیں تو ان کی نماز بھی شرعی نماز ہوگی اور ان پر صلاۃ کا لفظ بولا جائے گا حالاں کہ ان کی نماز میں قراءت کا رکن نہیں ہے۔

تعلیقات کی تشریح

اس باب میں امام بخاری نے ترجمہ کے ثبوت کے لیے کافی درازنفسی سے کام لیا ہے اور اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ نماز جنازہ باقاعدہ شرعی نماز ہے اور اس کے لیے بھی وہی شرائط اور احکام ہیں جو دیگر نمازوں کے لیے ہیں اس کو ثابت کرنے کے لیے متعدد دلائل جمع کیے ہیں، چنانچہ ترجمہ میں قرآن کریم کے اقتباسات، مختلف احادیث نبویہ کے ٹکڑے، صحابہ وتابعین کے کئی اقوال وآثار دیے ہیں۔ اب ذیل میں ہم ان میں سے ایک ایک کی تشریح پیش کرتے ہیں۔

نماز جنازہ پر لفظ صلاۃ کا اطلاق

قولہ: ''وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ صَلَّى عَلَى الْجَنَازَةِ'' یہ ایک حدیث کا حصہ ہے، جو ایک باب چھوڑ کر اگلے باب میں موصولاً آرہی ہے، مسلم میں یہ الفاظ ایک دوسرے طریق سے بھی آئے ہیں۔ اس سے امام بخاری نے صلاۃ کے تسمیہ پر استدلال کیا ہے، اگر نماز جنازہ نماز نہ ہوتی تو ''من دعا'' کہا جاتا نہ کہ ''مَنْ صَلَّى''۔ قولہ: ''وَقَالَ: صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ'' یہ سلمہ ابن الاکوع کی حدیث کا ایک جزء ہے، پوری حدیث کتاب الحوالہ کے شروع میں آرہی ہے، اس حدیث کی تفصیل یہ ہے

ایک جنازہ آیا تھا، حضور نے یہ تحقیق فرمائی کہ اس پر قرض تو نہیں ہے، جب بتایا گیا کہ قرض ہے، تو آپ نے یہ فرمایا کہ اپنے ساتھی کی نماز تم ہی پڑھ لو۔ **قولہ:** ''وَقَالَ: صَلُّوا عَلَى النَّجَاشِيِّ'' اس پر ابھی قریب ہی میں گفتگو ہو چکی ہے۔ اس میں بھی جنازہ پر صلاۃ کا لفظ بولا گیا ہے۔

نماز جنازہ میں سلام

قولہ: ''وَفِيهَا تَكْبِيرٌ وَتَسْلِيمٌ'' یعنی نماز جنازہ میں تکبیر بھی ہے اور سلام بھی۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ یہ نماز ہے۔ پھر حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وقتیہ نماز کی طرح دونوں طرف سلام پھیرا جائے گا، چنانچہ بیہقی میں روایت ہے: ''عن ابن أبي أوفى أنه يسلم عن يمينه وشماله فلما انصرف قال: لأزيدكم على مارأيت رسول الله ﷺ يصنع أو هكذا يصنع'' حضرت عبداللہ ابن ابی اوفی نے نماز جنازہ پڑھائی اور دائیں بائیں دونوں طرف سلام پھیرا اور پھر یہ فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو جو کرتے ہوئے دیکھا اس پر اضافہ نہیں کرتا، یا یہ کہا کہ حضور اسی طرح کرتے تھے۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں بسند جید حضرت جابر بن زید، شعبی اور ابراہیم نخعی سے دو سلام کی موقوف روایت ذکر کی گئی ہے اور اس سے زیادہ واضح بات عبد اللہ بن مسعود کی ہے جسے المعرفۃ میں تخریج کیا گیا ہے کہ: ''تین چیزیں ایسی ہیں جنہیں رسول اللہ ﷺ کرتے تھے لیکن لوگوں نے ان کو چھوڑ دیا ہے، ان میں سے ایک (عام) نماز کے دو سلاموں کی طرح جنازہ کی نماز میں سلام پھیرنا ہے۔'' امام مالک اور امام احمد صرف ایک طرف سلام پھیرنے کے قائل ہیں۔

نماز جنازہ وضوء اور تیمّم دونوں سے جائز ہے

قولہ: ''وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ لَا يُصَلِّي إِلَّا طَاهِرًا'' اس کو امام مالک نے موطأ میں سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اس میں ابن عمر کے حوالے سے وضوء کی پابندی کا ذکر ہے۔ وضوء کا التزام بھی اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ یہ شرعی نماز ہے۔ حضرت ابن عمر کے اس قول میں وضوء اور تیمّم دونوں کی گنجائش ہے، اس سے وضوء کی تعیین نہیں ہوتی، چنانچہ حنفیہ کے یہاں جس طرح وضوء سے جائز ہے، اسی طرح اگر کسی کو جنازہ فوت ہونے کا ڈر ہو اور وہ خود میت کا ولی نہ ہو تو پانی ہوتے ہوئے بھی تیمّم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے۔ امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، اسحاق ابن راہویہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے یہاں اس کی گنجائش نہیں۔

ابن بطال کہتے ہیں کہ: ''اس سے بخاری کا مقصد شعبی پر رد ہے جو کہ بغیر طہارت کے بھی نماز جنازہ کو جائز کہتے ہیں، تمام فقہاء کا اس کے خلاف پر اجماع ہے''۔ جیسا کہ باب کے شروع میں گذر چکا ہے۔ ابن عدی نے ایک مرفوع روایت بھی ابن عباس کی ذکر کی ہے: ''إذا فاجأتك جنازة وأنت على غير وضوء فتيمم'' ابن ابی شیبہ نے اسے موقوفاً دیا ہے، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بہت واضح اور قطعی ہے اور پوری طرح منطبق ہے۔ امام مالک و امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں تیمّم جائز نہیں ہے۔

مکروہ اوقات میں نماز جنازہ اداء کرنے کا بیان

قولہ: ''وَلَا يُصَلِّي عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَلَا غُرُوبِهَا''. یہ حدیث سنن سعید بن منصور میں ہے۔ نافع کہتے ہیں کہ: ''كان ابن عمر إذا سئل عن الجنازة بعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر يقول: ما صُلِّيَتَا لوقتهما'' حافظ ابن حجر یہ کہتے ہیں کہ ''ما صُلِّيَتَا'' میں مانافیہ نہیں ہے، بلکہ ظرفیہ ہے، اس اعتبار سے ترجمہ یہ ہوگا کہ ابن عمر سے فجر اور عصر کے بعد جنازے کی نماز کے بارے میں پوچھا جاتا تو وہ یہ فرماتے کہ جب تک اپنے وقت پر پڑھی جائیں۔ اس صورت میں ظرف کا جواب محذوف ہوگا، یعنی جب تک اپنے وقت پر پڑھی جائیں اس وقت تک جائز ہیں۔ حافظ کہتے ہیں کہ اس کی دلیل امام مالک کی روایت ہے؛ جس میں نافع بیان کرتے ہیں: ''كان ابن عمر يصلي على الجنازة بعد الصبح والعصر إذا صليتا لوقتهما'' اس میں ''إذا'' ظرفیہ آیا ہے؛ دونوں روایتیں ایک ہی سیاق کی ہیں، اس لیے ''ما'' والی روایت میں بھی ظرف ہی کا ترجمہ کریں گے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ ابن عمر کا مسلک یہ ہے کہ فجر اور عصر کے بعد نماز مکروہ نہیں ہے، بلکہ یہ کراہت صرف مکروہ اوقات یعنی طلوع وغروب اور استواء کے ساتھ خاص ہے۔ امام مالک، امام احمد ابن حنبل اور اہل کوفہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ترمذی نے اس مسئلہ پر مندرجہ ذیل باب قائم کیا ہے: ''باب ما جاء في كراهة الصلاة على الجنازة، عند طلوع الشمس وعند غروبها''۔ پھر عقبہ ابن عامر جہنی کی یہ حدیث ذکر کی ہے: ''ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيها ونقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل، وحين تَضَيَّفُ الشمس للغروب حتى تغرب''۔ اس حدیث میں تینوں مکروہ اوقات میں نماز جنازہ کی ممانعت مذکور ہے، اس کے بعد امام ترمذی کہتے ہیں: ''صحابہ میں سے بھی اور صحابہ کے علاوہ میں سے بھی بعض اہل علم کا عمل اسی پر ہے، وہ ان اوقات میں نماز جنازہ کو مکروہ سمجھتے ہیں''۔

احناف کا مسلک بھی یہی ہے کہ مکروہ اوقات میں نماز جنازہ جائز نہیں؛ لیکن اس سلسلے میں ان کے یہاں ایک استثناء ایسے جنازہ کا ہے جو انہیں اوقات میں آئے، یعنی اگر کوئی جنازہ انہیں اوقات میں آئے تو اس کی ادائیگی درست ہوگی؛ اس کی وجہ اصولی ضابطہ ہے کہ جو چیز جیسی ذمہ میں آئے اسی کیفیت کے ساتھ اس کی ادائیگی قابل قبول ہے، چنانچہ اگر کوئی عمل کامل واجب ہوا تو اس کی ادائیگی بھی کامل طریقے ہی سے ممکن ہے، لیکن اگر کوئی عمل واجب ہی ناقص ہوا ہو تو اس کی ناقص ادائیگی بھی معتبر ہے، اسی لیے احناف آج کی عصر مکروہ وقت میں بھی صحیح مانتے ہیں، جب کہ کل کی عصر یا دیگر فوت شدہ نمازوں کو اس وقت میں جائز نہیں کہتے، تو اب جو جنازہ ان مکروہ اوقات میں آئے وہ واجب ہی ناقص ہوا؛ لہذا اس کی ادائیگی اسی ناقص وقت میں ہو جائے گی۔ اس اصولی بحث کے علاوہ ایک حدیث میں بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے: ''عن علي عن النبي ﷺ: لا تؤخروا الجنازة إذا حضرت''۔

احناف ایسا فرماتے ہیں؛ لیکن جہاں تک حدیث کی بات ہے تو اس میں جہاں یہ امکان ہے کہ حضور ﷺ کا مقصد ہر حال میں تاخیر سے منع فرمانا ہے؛ خواہ مکروہ وقت ہی کیوں نہ ہو؛ وہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ آپ ایسا حکم عام حالات میں دے رہے ہیں، یہ اوقات مد نظر نہیں ہیں۔ اس لیے مضبوط بات صرف اصولی ضابطہ کی رہی؛ تو اس کی بناء پر ہماری فقہی کتابوں میں تو وہی لکھا ہے جو بیان ہوا؛ مگر محققین حنفیہ نے ان اوقات میں جنازہ کی نماز کے جواز والی بات کو بنظر استحسان نہیں دیکھا ہے؛ اس لیے احتیاط اسی میں ہے کہ ان اوقات میں بلا ضرورت شدیدہ نماز جنازہ نہ پڑھی جائے۔ امام شافعی ان اوقات میں نماز جنازہ کو مکروہ نہیں سمجھتے، ان کے یہاں ان اوقات میں نماز جنازہ مطلقاً جائز ہے۔ اوپر ذکر کیے گئے دلائل ان پر حجت ہیں۔

جنازہ کی نماز میں رفع یدین

: ''وَيَرْفَعُ يَدَيْهِ'' امام بخاری نے اس کی تخریج ''جزء رفع اليدين'' اور ''الأدب المفرد'' میں کی ہے، روایت اس طرح ہے: ''عن نافع عن ابن عمر أنه كان يرفع يديه في كل تكبيرة على الجنازة''۔ لیکن یہاں یہ بات غور کرنے کی ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ میں ''يرفع يديه'' مطلق ذکر کیا، ہر تکبیر کی قید ذکر نہیں کی، ظاہر ہے کہ اس میں تکبیر اولی بھی مراد ہوسکتی ہے اور ہر تکبیر بھی، امام بخاری کا یہاں اس قید کو ذکر نہ کرنا اس بات کی بہت واضح دلیل ہے کہ بخاری اس روایت سے مطمئن نہیں ہیں؛ ورنہ یہاں تعلیق میں وہ قید ضرور بڑھاتے، جو حضرات بخاری کے تراجم پر نظر رکھتے ہیں وہ اس بات کا وزن سمجھ سکیں گے، تو جب خود امام بخاری اس حدیث پر مطمئن نہیں تو گو کہ انہوں نے ''الادب المفرد'' میں اس کی تخریج کی ہے؛ مگر وہ یہاں ہر تکبیر کے مسئلہ میں فائدہ مند نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ بخاری ترجمہ میں ہر تکبیر پر رفع یدین کی رائے کی طرف اشارہ کررہے ہیں۔ شافعیہ کا مسلک یہی ہے کہ ہر تکبیر پر رفع یدین کیا جائے گا۔ حنفیہ کے یہاں رفع یدین صرف پہلی تکبیر پر ہوگا، ترمذی میں حضرت ابوہریرہ کی مرفوع روایت ہے کہ: ''إذا صلى على جنازة يرفع يديه في أول تكبيرة'' اس میں اول تکبیر کی صراحت ہے؛ مگر ہمارا استدلال اس کے مفہوم مخالف سے نہیں ہے؛ بلکہ اسی روایت میں دارقطنی کے اضافہ سے ہے، کہ وہاں یہ اضافہ بھی ہے: ''ثم لا يعود''۔ کہ پھر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ دارقطنی ہی میں حضرت ابن عباس سے بھی ایک حدیث اسی مضمون کی ہے، اس میں حجاج بن نصیر ہیں جن پر محدثین نے کلام کیا ہے۔ مبسوط میں ابن عمر اور حضرت علی کا یہ قول مروی ہے: ''لا ترفع اليد فيها إلا عند تكبيرة الإحرام''۔ ابن حزم نے اسی قول کو ابن مسعود اور ابن عمر سے نقل کرنے کے بعد یہ فرمایا کہ تکبیر اولی کے بعد رفع یدین میں نہ تو کوئی نص ہے اور نہ اجماع۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں نخعی اور حسن بن صالح کا یہ قول مذکور ہے: ''إن الرفع في الأولى فقط''۔

نماز جنازہ کی امامت کا حق کس کو ہے؟

قولہ: ''وَقَالَ الْحَسَنُ: أَدْرَكْتُ النَّاسَ وَأَحَقُّهُمْ عَلَى جَنَائِزِهِمْ مَنْ رَضُوهُمْ لِفَرَائِضِهِمْ'' ابن حجر نے فرمایا کہ یہ اثر

موصولاً مجھے نہیں ملا۔ اس اثر کا مقصد یہ ہے کہ صحابہ وتابعین نماز جنازہ کو فرائض وقتیہ کے ساتھ لاحق کرتے تھے، چنانچہ نماز جنازہ کی امامت میں بھی وہ اسی کو مقدم کرتے تھے جسے وہ فرائض کی امامت کے لیے پسند کرتے تھے۔ اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ جنازہ کی امامت میں استحقاق کی ترتیب میں امام مسجد مقدم ہے۔ لیکن دیگر دلائل کی روشنی میں اس تقدیم میں یہ ترتیب راجح معلوم ہوتی ہے کہ جنازہ کی امامت کا پہلا حق والی اور حاکم کو ہوگا اور حاکم سے مراد عام ہے یعنی حاکم وسلطان یا ان کی طرف سے مقرر کردہ افراد، قاضی بھی اس میں شامل ہے۔ اگر اس طرح کا انتظام نہ ہوتو ولی میت کو حق ہوگا، پھر امام مسجد کو، اس ترتیب سے روایات کا اختلاف بھی حل ہو جاتا ہے، کہ جہاں امام مسجد کو مقدم کرنے کا ذکر ہے وہاں یہ مانا جائے گا کہ ولی نے اسے آگے بڑھایا۔ حاکم کو مقدم کرنے کی دلیل حضرت حسین کی حدیث ہے، حضرت حسن بن علی کے جنازے پر انہوں نے سعید بن العاص والی مدینہ کو مقدم کیا اور خود نماز نہیں پڑھائی اور یہ فرمایا کہ اگر یہ عمل سنت نہ ہوتا تو میں تمہیں مقدم نہ کرتا: ''لو لا أنها سنة ما قدمت'' (بزار، طبرانی، بیہقی)۔ اس دلیل کی قوت کا ایک پہلو یہ ہے کہ حضرت حسین کا یہ فرمانا صحابہ کے بڑے مجمع کی موجودگی میں تھا۔ امام ابوحنیفہ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک جنازہ کی نماز کی امامت کے سلسلے میں حاکم ولی سے مقدم ہے۔ امام شافعی ولی کو مقدم کرتے ہیں۔ امام ابو یوسف کا قول بھی یہی ہے۔ بعض حضرات محلّہ کے امام کو مقدم سمجھتے ہیں۔ حسن بصری سے ایک روایت ولی کو مقدم کرنے کی بھی ہے، جیسا کہ وہ فرماتے ہیں کہ ''امامت کا پہلا حق باپ کو ہے اور پھر بیٹے کو'' (مصنف عبدالرزاق)۔

عید کی نماز کے لیے تیمّم کرنے کا مسئلہ

قولہ: ''وَإِذَا أَحْدَثَ يَوْمَ الْعِيدِ أَوْ عِنْدَ الْجَنَازَةِ يَطْلُبُ الْمَاءَ وَلَا يَتَيَمَّمُ'' کہ اگر عید کی یا جنازہ کی نماز میں حدث لاحق ہو جائے تو پانی ڈھونڈے تیمّم نہ کرے، اس قول میں دونوں احتمال ہیں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اصل ترجمہ پر عطف ہو اور امام بخاری کا قول ہو، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حسن بصری کے قول کا حصہ ہو۔ جنازہ کے لیے تیمّم کا مسئلہ تو بیان ہو چکا ہے، یہاں عید کی نماز کے بارے میں بات کریں گے، اس اثر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عید کی نماز کے لیے تیمم جائز نہیں، حدث لاحق ہونے پر بھی وضوء ہی کرنا ہے۔ احناف کے یہاں اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ نماز جس کا کوئی بدل نہیں ہے، اگر وضوء کے اشتغال سے اس کے فوت ہونے کا ڈر ہو، تو تیمّم کرنا جائز ہے، کیوں کہ وضوء کے لیے پانی کی تلاش میں نماز ہی فوت ہو رہی ہے؛ جب کہ تیمّم مشروع ہی ہوا ہے نماز کو فوت ہونے سے بچانے کے لیے، لہٰذا عید اور جنازے کی نمازوں کے لیے جب کہ ان کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تیمّم کرنا جائز ہے؛ کیوں کہ ان کا کوئی بدل نہیں۔ جمعہ اور دیگر وقتیہ فرائض کے لیے جائز نہیں کیوں کہ ان کے بدل موجود ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک تیمم کرنے کی اس شخص کے لیے بھی گنجائش ہے، جس نے عید کی نماز تیمّم سے شروع کی، یعنی اسے اس وقت کوئی عذر تھا اور اس کے لیے تیمم جائز تھا، پھر حدث لاحق ہو گیا، تو اس کے لیے اب تیمّم کرنا جائز ہے، خواہ اب عذر نہ رہا ہو؛ یعنی ہمارے یہاں متیمم کے لیے بنا علی

التیمم جائز ہے۔ سلف کی ایک بڑی جماعت کا یہی مسلک ہے۔ اس سلسلے میں ابن عباس کی ایک مرفوع حدیث بھی ہے جسے ابن عدی نے روایت کیا ہے۔

پھر حسن بصری سے اس سلسلے میں متضاد اقوال منقول ہیں، چنانچہ سنن سعید بن منصور میں ہے کہ آپ سے مسئلہ پوچھا گیا کہ ایک شخص جنازے کے پاس بلا وضوء ہے، اب اگر وہ وضوء کرنے جاتا ہے تو جنازہ کی نماز فوت ہو جائے گی تو اس کے لیے کیا حکم ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ: ''وہ تیمم کرے اور نماز پڑھ لے''۔ اس کے برخلاف ان کا قول مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، فرماتے ہیں کہ: ''تیمم نہ کرے اور وضوء کے بغیر نماز نہ پڑھے''۔ جیسا کہ یہاں ترجمہ میں ہے۔ تو گویا امام بخاری کے علم میں ان کا ایک ہی عدم جواز والا قول آیا اور انہوں نے اسی کو بیان کرنے پر اکتفاء فرمایا۔ امام شافعی کا مسلک یہی ہے۔

درمیان میں آنے والا نماز میں کب داخل ہو؟

قولہ: ''وَإِذَا انْتَهَى إِلَى الْجَنَازَةِ وَهُمْ يُصَلُّونَ يَدْخُلُ مَعَهُمْ بِتَكْبِيرَةٍ.'' کہ پہنچتے ہی نماز میں داخل ہو جائے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے یہ حصہ حسن بصری کے ایک قول میں ملا ہے، اس طرح ابھی اوپر جو کہا گیا تھا کہ: ''وإذا أحدث إلخ'' میں دو احتمال ہیں امام بخاری کا قول بھی ہو سکتا ہے اور حسن بصری کا بھی اس سے دوسرے قول کو تقویت ملتی ہے۔ اس اثر میں یہ آیا کہ اگر کوئی اس وقت پہنچے جب نماز شروع ہو چکی ہو تو انتظار کیے بغیر فوراً ہی شامل نماز ہو جائے۔ امام شافعی کا مسلک یہی ہے۔ امام احمد سے بھی ایک روایت ہے۔ امام ابو یوسف بھی ایسا ہی فرماتے ہیں۔ لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ درمیان میں آنے والا انتظار کرے، فوراً داخل نماز نہ ہو یہاں تک کہ امام اگلی تکبیر کہے تب یہ نیا آنے والا شریک ہو۔

باقی تعلیقات

قولہ: ''وَقَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ يُكَبِّرُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالسَّفَرِ وَالْحَضَرِ أَرْبَعًا.'' ابن حجر فرماتے ہیں کہ میں نے اسے ابن المسیب سے کہیں موصولاً نہیں دیکھا۔ لیکن یہ معنی ایک صحابی عقبہ ابن عامر سے باسناد قوی مروی ہے، ابن ابی شیبہ نے اس کی تخریج کی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ دیگر فرض نمازوں کی طرح اس میں کوئی قصر نہیں ہے اس میں تکبیروں کی تعداد سفر وحضر اور دن ورات میں یکساں ہے۔

قولہ: ''وَقَالَ أَنَسٌ رضي الله عنه التَّكْبِيرَةُ الْوَاحِدَةُ اسْتِفْتَاحُ الصَّلَاةِ.'' اسے سعید بن منصور نے روایت کیا ہے پورا اثر یہ ہے: **''قال رزيق لأنس بن مالك: رجل صلى فكبر ثلاثا؟ قال أنس: أو ليس التكبير ثلاثا؟ قال: يا أبا حمزة التكبير أربع، قال: أجل؛ غير أن واحدة هي استفتاح الصلاة.** کہ رزیق نے ایک شخص کا ذکر کیا جس نے جنازے کی نماز میں تین تکبیریں کہیں تھیں، حضرت انس نے فرمایا کہ تکبیر تین ہی تو ہیں! جب رزیق نے چار تکبیر کی بات کہی تو حضرت انس نے بات صاف کی کہ بے شک چار ہیں تو، مگر ان میں ایک تکبیر نماز کا افتتاح ہے۔ تکبیرات کی تعداد کا مسئلہ ایک مستقل باب میں آگے آ رہا ہے۔

قولہ: وَقَالَ: وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا" یہ اصل ترجمہ پر عطف ہے۔ مقصود یہی ہے کہ اللہ نے نماز جنازہ پر صلاۃ کا اطلاق کیا۔ قولہ: وَفِيهِ صُفُوفٌ وَإِمَامٌ۔ " اس کا عطف "وَفِيهَا تَكْبِيرٌ وَتَسْلِيمٌ" پر ہے۔ حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ میں نے مغلطائی کی تحریر میں پڑھا کہ اس سے بخاری کا مقصد امام مالک پر رد ہے، کہ ابن العربی نے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے نماز جنازہ پڑھنے والوں کی ایک صف ہونی چاہیے۔

تشریح حدیث یہ حدیث گذر چکی ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز جنازہ صلاۃ ہے محض دعاء نہیں ہے، ورنہ امامت اور صف بندی وغیرہ کے اہتمام کی ضرورت نہ پڑتی۔ بحث کی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

[۵۷] بَابُ فَضْلِ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ

وَقَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ رضي الله عنه: إِذَا صَلَّيْتَ فَقَدْ قَضَيْتَ الَّذِي عَلَيْكَ. وَقَالَ حُمَيْدُ بْنُ هِلَالٍ: مَا عَلِمْنَا عَلَى الْجَنَازَةِ إِذْنًا، وَلَكِنْ مَنْ صَلَّى ثُمَّ رَجَعَ فَلَهُ قِيرَاطٌ.

(۱۳۲۳) حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ نَافِعًا يَقُولُ: حُدِّثَ ابْنُ عُمَرَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه يَقُولُ: مَنْ تَبِعَ جَنَازَةً فَلَهُ قِيرَاطٌ، فَقَالَ أَكْثَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَلَيْنَا. (گذشتہ: ۴۷)

(۱۳۲۴) فَصَدَّقَتْ - يَعْنِي عَائِشَةَ - أَبَا هُرَيْرَةَ وَقَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُهُ. فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما: لَقَدْ فَرَّطْنَا فِي قَرَارِيطَ كَثِيرَةٍ. فَرَّطْتُ ضَيَّعْتُ مِنْ أَمْرِ اللهِ.

ترجمہ [باب] جنازہ کے ساتھ جانے کا بیان۔ زید بن ثابت نے کہا کہ جب تم نے نماز پڑھ لی تو تم نے اپنی ذمہ داری پوری کردی۔ حمید بن ہلال نے کہا کہ جنازہ میں اجازت لینے کی بات ہم نہیں جانتے، لیکن جو نماز پڑھ کر لوٹ جائے، اس کو ایک قیراط ثواب ملے گا ہے۔

نافع کہتے ہیں کہ ابن عمر کے سامنے بیان کیا گیا کہ ابو ہریرہ یہ کہہ رہے ہیں کہ جو جنازے کے ساتھ جائے گا اس کے لیے ایک قیراط ثواب ہے۔ ابن عمر نے کہا کہ ابو ہریرہ کچھ زیادہ ہی حدیثیں بیان کررہے ہیں۔

لیکن حضرت عائشہ نے ابو ہریرہ کی تصدیق کی اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے۔

اب ابن عمر نے فرمایا کہ یوں تو ہم نے بہت قیراط ضائع کرلیے۔ "فرطت" کے معنی "ضیعت" کے ہیں، یعنی میں

نے اللہ کے حکم میں کوتاہی کی۔

مقصد ترجمہ کتاب الجنائز کے شروع میں "الأمر بـاتباع الجنائز " کا باب گذر چکا ہے، وہاں مقصد یہ تھا کہ جنازے کے ساتھ جانا مامور بہ ہے، ظاہر ہے کہ امتثال حکم فضل واجر سے خالی نہیں ہوتا، اب اس مقصد کو بیان کرنے کے لیے یہ باب منعقد کیا اور اس باب کا مقصد یہ ہے کہ جنازے کے ساتھ جانا باعث ثواب ہے، ساتھ ساتھ اس باب میں اس ثواب کی تعیین بھی کی گئی ہے، کہ جنازے کے ساتھ جانے یعنی اتباع جنائز کے دو درجے ہیں ناقص اور تام، پھر ناقص درجہ یہ ہے کہ صرف نماز میں یا صرف دفن میں شریک ہو اور کامل درجہ یہ ہے کہ نماز اور دفن دونوں میں شریک ہو، پھر دونوں کے حکم میں بھی فرق ہوگا، ناقص اتباع کرنے والوں کو ایک قیراط کا اجر ملے گا اور کامل اتباع کرنے والے کو دو قیراط کا اور ہر قیراط احد پہاڑ کے ہم وزن ہوگا۔

تعلیقات حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا کہ جب تم نے نماز جنازہ پڑھ لی تو میت کا جو حق تمہارے اوپر تھا تم نے اسے اداء کر دیا، یہ اتباع ناقص کا بیان ہوا، یعنی جہاں تک میت کے حق کی بات ہے تو وہ نماز جنازہ میں شرکت کرنے سے پورا ہو جاتا ہے اور اس پر ایک قیراط کے ثواب کا وعدہ ہے۔ لیکن میت کے حق سے آگے بھی ایک چیز ہے اور وہ نماز کے ساتھ ساتھ دفن میں شرکت ہے اس پر دو قیراط کے ثواب کا وعدہ ہے اور یہ اتباع کامل ہے۔ حضرت زید بن ثابت کا یہ اثر سنن سعید بن منصور میں ہے، جو اس طرح ہے: "إذا صليتم على الجنازة فقد قضيتم ما عليكم فخلوا بينها وبين أهلها" ۔ اور عبدالرزاق کے الفاظ "إذا صليت على جنازة فقد قضيت ما عليك" ۔ بخاری کے ترجمہ میں آئے ہوئے الفاظ سے قریب ہیں۔

حمید بن ہلال کا اثر دوسری تعلیق حمید بن ہلال کی ہے جو کہ مشہور تابعی ہیں، انہوں نے بات ذرا واضح فرمائی کہ جہاں تک اذن واجازت کا مسئلہ ہے تو یہ ہمارے علم میں نہیں ہے، یعنی نماز پڑھنے کے بعد اگر کوئی واپس ہونا چاہے اور قبر تک جانے کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو کیا اس پر ولی میت سے اجازت لینا ضروری ہے؟ تو فرمایا کہ یہ بات تو ہم نہیں جانتے یعنی یہ ہم نے کسی سے نہیں سنا؛ لیکن یہ جانتے ہیں کہ جو نماز پڑھ کر واپس ہوگا اس کو ایک قیراط اجر ملے گا، یعنی دو قیراط کا اجر نہیں ملے گا، بات صرف اتنی ہے کہ نماز پڑھ کر واپس آنے میں اجر کی مقدار ایک قیراط رہ جاتی ہے؛ اب ہر شخص خود سوچ لے، کہ کیا کرنا چاہیے۔ اجازت کی بحث سے قریب قریب اگلے باب کا موضوع بھی ہے اس لیے اس پر کچھ گفتگو وہاں بھی آئے گی۔ حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ "میں نے حمید بن ہلال سے اس قول کو موصولاً نہیں دیکھا" یہ تو حافظ نے فتح الباری میں کہا اور تغلیق التعلیق کے جو دو نسخے ہمارے پاس ہیں ان دونوں میں "وأما قول حميد" کے بعد بیاض ہے۔

پھر اس اثر سے معلوم ہوا کہ جنازے کے ساتھ جانا ادائے حق کے لیے نہیں ہے، نماز پڑھنے پر حق مؤمن ادا،

ہوگیا، اب ساتھ جانا صرف فضیلت اور ثواب حاصل کرنے کے لیے ہے، اس طرح ایک طرف تو ترجمہ سے مناسبت ظاہر ہوئی، دوسرے یہ معلوم ہوگیا کہ اولیاء میت سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں جسے نماز کے بعد لوٹنا ہو بغیر اجازت کے لوٹ جائے۔ ساتھ ساتھ ان بعض ضعیف و نا قابل استدلال روایات و موقوف آثار پر رد بھی ہوگیا جن میں واپسی کے لیے میت کے اولیاء سے اجازت کی بات آئی ہے۔ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ اجازت کی ضرورت نہیں جیسا کہ ترجمہ میں حمید بن ہلال کا قول آیا۔

تشریح حدیث حضرت ابن عمر سے کسی نے ابو ہریرہ کی یہ حدیث بیان کی کہ جو جنازے کے ساتھ جائے گا اس کے لیے ایک قیراط کا ثواب ہے۔ حضرت ابن عمر اس مضمون سے واقف نہیں تھے، اس لیے ان کو یہ بات عجیب معلوم ہوئی اور انہوں نے یہ فرمایا کہ ابو ہریرہ تو زیادہ ہی روایت کررہے ہیں۔ بعد میں حضرت عائشہ نے حضرت ابو ہریرہ کی تصدیق فرمادی، تو اب حضرت ابن عمر نے کف افسوس ملا کہ ہم نے تو بہت سے قیراط ضائع کر لیے۔

یہاں اتباع جنازہ سے یا تو یہ مراد ہے کہ نماز جنازہ تک ساتھ چلے اور نماز پڑھ کر واپس آجائے، یہ بھی اتباع ناقص ہے جس پر ایک قیراط مقرر ہے، یا یہ مراد لیں کہ بدون نماز قبرستان تک جائے، یعنی نماز کسی وجہ سے نہ ملی ہو اور بعد میں جنازے کی مشایعت میں شریک ہوگیا ہو؛ یہ بھی اتباع ناقص ہے، اشکال اس وقت ہوگا جب اسے نماز میں شرکت کے بعد قبرستان جانے کے معنی میں لیں؛ کیوں کہ یہ تو اتباع کامل ہے اس پر تو دو قیراط کا ثواب ہے؛ جیسا کہ متعدد احادیث میں آیا ہے؛ حالاں کہ یہاں ایک بتایا جارہا ہے۔ لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ "فله قيراط" سے "قیراط ثانِ" مراد ہے، جس کا تعلق اتباع جنائز سے ہے؛ کیوں کہ پہلا قیراط جو نماز کی شرکت سے متعلق تھا وہ اس کو مل چکا۔

ابن عمر سے بیان کرنے والے کی تحقیق یہاں حدیث نافع کے طریق سے ہے اور صیغہ مجہول کا ہے، یعنی ابن عمر سے بیان کیا گیا، بیان کیا کس نے؟ اس کی تصریح نہیں ہے اور نافع کے کسی بھی طریق میں اس کی تصریح نہیں ملتی، البتہ نافع کے علاوہ دیگر طرق میں بیان کرنے والے کا نام آیا ہوا ہے؛ جیسا کہ مسلم کی روایت میں ابوالسائب خباب کا نام آیا ہے: "إذ طلع خباب صاحب المقصورة فقال: يا عبد الله بن عمر! الا تسمع ما يقول أبو هريرة إلخ"۔ جبکہ ترمذی میں یہ تذکرہ ابوسلمہ کی طرف منسوب ہے: "قال أبو سلمة: فذكرت ذلك لابن عمر"۔

ابن عمر کے انکار کا مطلب حضرت ابن عمر کے فرمانے کے پس پردہ یہ غلط فہمی نہیں ہے کہ ان کو ابو ہریرہ پر اعتماد نہیں تھا، بلکہ اس فرمانے کی وجہ صرف یہ تھی کہ ابو ہریرہ کی کثرت روایت کی وجہ سے کی وجہ سے ان کو یہ خوف لاحق ہوا کہ کہیں ان کو سہو، یا نسیان، یا بلا ارادہ خطاء کا ابتلاء نہ پیش آگیا ہو۔ حضرت عائشہ کی تصدیق سے معلوم ہوگیا کہ ابو ہریرہ کا بیان درست تھا، دراصل حضرت ابو ہریرہ حضور کے خدمت میں حاضر تو بہت بعد میں

ہوئے اور آپ کی خدمت میں قیام کی مدت بھی صرف چار سال ہے؛ لیکن اس دوران وہ زندگی کے مشاغل سے یکسو ہو کر صرف احادیث کی سماعت اور حفظ میں لگے ہوئے تھے، اس لیے دیگر حضرات کے مقابلے میں احادیث زیادہ سننے اور یاد کرنے کا موقعہ ان کو حاصل رہا۔ اس طرح کے واقعات کے بعد ان صحابہ نے بھی کہ جن کو کچھ شبہ ہوتا تھا حضرت ابو ہریرہ کی خصوصیت اور تفوق کو تسلیم کر لیا تھا۔ چنانچہ حضرتِ عمر نے بعد میں فرمایا کہ ابو ہریرہ حضور کی حدیث کو ہم سب سے زیادہ جانتے ہیں اور پھر اس افسوس کا اظہار کیا کہ ہم سے تو بہت سے قیراط جاتے رہے کہ حدیث معلوم نہ تھی۔ امام بخاری نے اخیر میں "فرطنا" کے معنی بیان کیے کہ اس کے معنی نقصان کرنے اور اللہ کے کسی حکم کو ضائع کرنے کے ہیں۔

قیراط کا ذکر حدیث میں قیراط کا ذکر ہے، لغات میں قیراط کی مقدار آدھا دانق لکھی ہے اور دانق، درہم کے چھٹے حصے کو کہتے ہیں، تو قیراط درہم کا بارہواں حصہ ہوا۔ پھر اس کے مطابق آج کے جدید رائج حساب میں درہم دو گرام ستانوے ملی گرام (2,97) ہوتا ہے تو ایک قیراط کا وزن چوبیس (۲۴) ملی گرام سے کچھ زیادہ ہوگا۔ بعض حضرات نے اسے دینار سے اندازہ کیا ہے، چنانچہ دینار کے حساب سے یہ ایک دینار کا بیسواں حصہ ہوتا ہے اور جدید انگریزی حساب میں ایک دینار چار گرام پچیس ملی گرام (4,25) کا ہوتا ہے؛ تو اس طرح اکیس (۲۱) ملی گرام سے کچھ زائد ہوتا ہے۔ بعض روایات میں جنازے سے متعلق ہر عمل پر ایک قیراط کا ذکر بھی آیا ہے جیسے نہلانا کفنانا وغیرہ۔ ہم نے قیراط پر یہ گفتگو اس کے لغوی مفہوم کو بیان کرنے کے لیے کی ہے، شارحین نے یہاں قیراط کے لغوی معنی کی تحقیق سے بحث کی ہے، ہم نے اس میں جدید وزن کو بھی ملا دیا؛ ورنہ جہاں تک اس مقام پر اس کے مرادی معنی کی بات ہے تو یہ قیراط اکثر علماء کے نزدیک ایک ایسی مقدار ہے جسے اللہ ہی جانتا ہے، وہ قلیل مقدار مراد نہیں ہے جو معاملات میں متعارف ہے؛ چنانچہ اس کو واضح کرنے کے لیے خود حضور نے احد پہاڑ کے مثل فرمایا۔ پھر قیراط ہی کو منتخب کرنے کی وجہ معاملات میں اس کا سب سے زیادہ رائج ہونا ہے۔ علامہ کشمیری نے فرمایا کہ قیراطِ دنیا تو وہی ہے جو متعارف ہے، اور قیراطِ آخرت پہاڑ کے برابر ہے۔

[۵۸] بَابُ مَنِ انْتَظَرَ حَتَّى تُدْفَنَ

(۱۳۲۵) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه فَقَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ. (گذشتہ: ۴۷، ۱۳۲۴)

(۱۳۲۵) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ شَبِيبِ بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا يُونُسُ، قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَحَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمٰنِ الْأَعْرَجُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ

اللہِ ﷺ: مَنْ شَهِدَ الْجَنَازَةَ حَتَّى يُصَلِّيَ عَلَيْهَا فَلَهُ قِيرَاطٌ، وَمَنْ شَهِدَ حَتَّى تُدْفَنَ كَانَ لَهُ قِيرَاطَانِ. قِيلَ وَمَا الْقِيرَاطَانِ؟ قَالَ: مِثْلُ الْجَبَلَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ.

ترجمہ [باب] میت کو دفن کیے جانے تک انتظار کرنے کا بیان۔ ابوسعید مقبری سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے دریافت کیا تو ابو ہریرہ نے جواب دیا کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے سنا۔

ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا جو شخص جنازہ میں نماز ہونے تک شریک رہے، اس کے لیے ایک قیراط کا ثواب ہے اور جو دفن کیے جانے تک شریک رہے اس کے لیے دو قیراط کا ثواب ہے، پوچھا گیا کہ دو قیراط سے کیا مراد ہے؟ تو فرمایا: دو بڑے پہاڑوں کے برابر۔

مقصد ترجمہ اس باب میں دفن تک ٹھہرنے والے کا حکم بتانا چاہتے ہیں، یعنی جو شخص نماز جنازہ پڑھنے کے بعد جنازے کے ساتھ جائے اور میت کو دفن کیے جانے تک قبر کے پاس ہی ٹھہرا رہے اس کا کیا حکم ہے؟ ترجمہ میں اگر چہ کوئی حکم نہیں لگایا گیا؛ لیکن حدیث سے حکم واضح ہے کہ اس کو دو قیراط کا ثواب ملے گا۔ اسی طرح ترجمہ میں مصنف نے ''انتظر'' کا لفظ اختیار کیا؛ جبکہ حدیث میں '' شهد'' کا لفظ ہے، اس سلسلے میں بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ شہود یعنی شرکت کہ جس کا حدیث میں ذکر ہے، جب وہ تدفین میں اعانت کے لیے ہو تو وہ بھی انتظار ہی کے مفہوم میں ہوتی ہے؛ اس کی وضاحت یہ ہے کہ جنازہ میں محض شرکت مقصود بالذات نہیں ہوتی، بلکہ اس شرکت کی فضیلت اس لیے ہے کہ وہ تدفین کے کاموں میں اعانت کا سبب ہے، تو حدیث میں مذکور شرکت سے بھی وہی اعانت والی شرکت مراد ہوگی اور ظاہر ہے کہ وہ شرکت انتظار کے مفہوم سے قریب ہے، کیوں کہ یہاں انتظار یعنی ٹھہرے رہنے سے بھی مراد یہی تدفین کے کاموں کے لیے ٹھہرے رہنا ہے۔ بعض دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ انتظار کے لفظ سے اسی حدیث کے دوسرے طریق کی طرف اشارہ مقصود ہے، جس میں ''انتظر'' ہی کا لفظ آیا ہے۔ اس طرح یہاں آئے ہوئے لفظ ''شهد'' کی تفسیر بھی ہو جائیگی کہ ''شهد'' سے ''انتظر'' مراد ہے، نہ کہ محض شرکت۔

تشریح حدیث امام بخاری نے دو سندوں کے ساتھ ایک متن دیا ہے۔ اس میں بیان کیا گیا کہ جو نماز تک شریک رہے گا اس کو ایک قیراط کا ثواب اور جو تدفین تک رہے گا اس کو دو قیراط کا ثواب ملے گا۔ حدیث کی ترجمہ سے مناسبت جیسا کہ اوپر بتایا گیا اس طرح ہے کہ شہود اور شرکت سے شرکت برائے تعاون مراد ہے، جس میں دفن تک انتظار کرنا ہوگا، سو انتظار کا مفہوم شہود میں پایا گیا۔ یا دوسری سند کی طرف اشارہ ہے جس میں ''انتظر'' ہی کا لفظ ہے۔ یہ لفظ مسلم کی روایت میں ہے۔

اس روایت سے بھی یہ بات ظاہر ہے کہ جنازہ کی نماز کے بعد واپس ہو جانے کے لیے ولی جنازہ سے اجازت لینا ضروری نہیں، کیوں کہ حدیث میں صرف اجر کم ہونے کی بات کہی گئی ہے۔ پچھلے باب میں اس پر گفتگو ہو چکی

ہے۔ پھر اس حدیث میں اجر کی بات بہت صاف ہے۔ اس حدیث کے مطابق اجر کے معاملہ میں جنازہ میں شرکت کے دو مرحلے کر دیے گئے ہیں، ایک مرحلہ گھر سے لے کر نماز کی ادائیگی تک ہے اور دوسرا مرحلہ نماز کے بعد سے دفن تک۔ اب جو شخص دونوں مرحلوں میں شریک ہوگا اس کی شرکت کامل ہے اور اس کو دو قیراط ثواب ملے گا اور جو صرف ایک مرحلہ میں شریک رہے گا اس کی شرکت ناقص ہے اور اسے ثواب میں صرف ایک قیراط ملے گا۔

سائل اور مسئول کی تعیین یہاں قیراط کے بارے میں سائل کے پوچھنے پر فرمایا گیا کہ دو قیراط دو پہاڑ کے برابر ہوں گے۔ لیکن اس حدیث میں نہ تو کہنے والے کا نام مذکور ہے اور نہ اس کا جس سے کہا گیا، یعنی جواب دینے والے کا۔ جہاں تک دوسرے کی بات ہے تو مسلم کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضور ﷺ ہیں، یعنی یہ بات حضور سے معلوم کی گئی تھی۔ مسلم میں اعرج کے طریق سے الفاظ یہ ہیں: "قیل: وما القیراطان یا رسول اللہ!"۔ مسلم ہی میں ثوبان کے طریق میں اس طرح ہے: " سئل رسول اللہ ﷺ عن القیراط". ان دونوں حدیثوں سے حضور ﷺ کا مسئول ہونا ظاہر ہے۔ سائل وقائل کے بارے میں مسند ابوعوانہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوہریرہ ہیں: " عن أبي هريرة إلى قوله: قلت: وما القيراط يا رسول الله!"۔ اس میں قائل اور مخاطب دونوں کا بیان ہے، لیکن مسلم کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل ابوہریرہ کے شاگرد ابوحازم ہیں، مگر یہ کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے کیوں کہ ظاہر ہے کہ دونوں میں کوئی تضاد ہی نہیں ہے؛ ایک سوال جو ابوہریرہ نے حضور سے کیا تھا وہی ان کے شاگرد نے ان سے کرلیا۔ یہاں دو بڑے پہاڑوں کے برابر کہا گیا؛ جب کہ گذشتہ باب میں احد پہاڑ کے برابر بتایا گیا تھا اور بھی متعدد روایات میں احد پہاڑ کی مثال آئی ہے، اس لیے جہاں مطلق پہاڑ کا ذکر ہے اس سے مراد جبل احد ہی کو لیا جائے گا۔

[۵۹] بَابُ صَلَاةِ الصِّبْيَانِ مَعَ النَّاسِ عَلَى الْجَنَائِزِ

(۱۳۲۶) حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا زَائِدَةُ، حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الشَّيْبَانِيُّ، عَنْ عَامِرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: أَتَى رَسُولُ اللهِ ﷺ قَبْرًا، فَقَالُوا: هٰذَا دُفِنَ أَوْ دُفِنَتِ الْبَارِحَةَ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: فَصَفَفْنَا خَلْفَهُ ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهَا.

(گذشتہ: ۸۵۷، ۱۲۴۷، ۱۳۱۹، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲)

ترجمہ [باب] نماز جنازہ میں مردوں کے ساتھ بچوں کے بھی شریک ہونے کا بیان۔ حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ ایک قبر کے پاس آئے، لوگوں نے کہا کہ یہ مرد، یا یہ عورت گذشتہ رات دفن ہوئے ہیں۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ پھر ہم نے حضور ﷺ کے پیچھے صف بنائی اور حضور نے اس کی نماز جنازہ پڑھی۔

مقصد ترجمہ تین ابواب قبل بچوں سے متعلق ایک باب "**صفوف الصبیان مع الرجال علی الجنائز**" کے عنوان سے گذرا ہے، پیش نظر باب بھی اسی طرح کا ہے۔ اس تکرار کے شبہ کا شارحین نے یہ جواب دیا ہے کہ وہاں مقصد یہ بتانا تھا کہ بچوں کی صف الگ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، وہ بڑوں کے ساتھ مل کر کھڑے ہو سکتے ہیں، اور ترجمہ کا ثبوت "**وانا فیھم**" سے ظاہر تھا۔ جب کہ یہاں مقصد بچوں کی نماز کی مشروعیت کو بتانا ہے، یعنی یہ کہ بچوں کے لیے بھی نماز جنازہ میں شرکت جائز ہے۔ مگر جیسا کہ مخفی نہیں کہ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اتنی بات تو باب سابق سے بھی معلوم ہوگئی تھی، کیوں کہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ بچے بڑوں کی صف میں کھڑے ہو سکتے ہیں، تو یہ بات کہ بچوں کے لیے بھی نماز میں شرکت جائز ہے، بدرجہ اولی معلوم اور ثابت ہوئی۔ اس کا اگرچہ شراح یہ جواب دیتے ہیں کہ وہاں یہ چیز ضمناً معلوم ہوئی تھی، یہاں اسی کو بالقصد اور بالتصریح ذکر کیا۔ لیکن یہ جواب کمزور ہے اور تکرار کے اعتراض کو ختم کرنے میں تشفی بخش نہیں ہے، اس لیے مقصد ترجمہ کے سلسلے میں حضرت الاستاذ جو گوشہ نکال کر لائے ہیں، اس مقام پر صرف وہی بات ٹھیک بیٹھتی ہے اور اسی سے صحیح طور پر تکرار کا اعتراض ختم ہوتا ہے۔

حضرت الاستاذ کی دقیقہ سنجی حضرت الاستاذ فرماتے ہیں کہ: "ہمارے خیال میں انسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترجمہ کا مقصد یہ قرار دیا جائے کہ صرف بچوں کی نماز ادائے فرض کے لیے کافی نہ ہوگی، بالغ مردوں کا ہونا ضروری ہے، نماز جنازہ میں بچے بالغ مردوں کی جماعت میں شریک تو ہو سکتے ہیں؛ مگر منفرداً نماز جنازہ نہیں پڑھ سکتے"۔ حضرت کے بیان کا حاصل یہ ہوا کہ ترجمہ کا مقصد بچوں کی نماز کے مطلق جواز کو بتانا نہیں ہے؛ بلکہ مقصد مقید جواز کو بتانا ہے، یعنی یہ مقصد نہیں ہے کہ بچوں کو نماز جنازہ میں شریک ہونا جائز ہے؛ یہ بات تو پہلے معلوم ہو چکی؛ یہاں ایک نیا مسئلہ یہ بتانا ہے کہ بچوں کی شرکت مردوں کے ساتھ مل کر ہو تو جائز ہے، بغیر مردوں کے تنہا ان کی نماز نہ تو مشروع ہے اور نہ ہی فرض کی ادائیگی کے لیے کافی ہے۔ حضرت کی تحقیق سے ایک نیا شرعی فائدہ حاصل ہوتا ہے؛ جب کہ دوسرے شارحین کے ذکر کردہ معنی سے پہلے سے حاصل شدہ مسئلہ کا اعادہ ہی ہے؛ گو کہ آپ ضمنی اور مرادی ہونے کا فرق کریں۔ پھر ترجمہ میں "**مـــع**" کا لفظ بھی حضرت کی تحقیق کا مؤید ہے۔ اس لیے حضرت کی بات راجح اور مقصد ترجمہ کی تعیین میں باریک بینی پر مبنی ہے۔

تشریح حدیث ابن عباس کی یہ حدیث کئی بار گذر چکی ہے، تشریحی کلام بھی متعدد بار ہو چکا۔ یہاں ابن عباس کو شک ہوا کہ قبر کسی عورت کی تھی یا مرد کی۔ ابن عباس نابالغ تھے اور مردوں کے ساتھ صف بنانے کو اپنی طرف منسوب کر کے جمع کا صیغہ استعمال کیا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ بھی مردوں کے ساتھ تھے، اس سے ترجمہ کا ثبوت ظاہر ہے۔ دیگر طرق میں "**وانا فیھم**" کی تصریح بھی آئی ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

[۶۰] بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَائِزِ بِالْمُصَلَّى وَالْمَسْجِدِ

(۱۳۲۷) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ وَأَبِي سَلَمَةَ أَنَّهُمَا حَدَّثَاهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: نَعَى لَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ النَّجَاشِيَّ صَاحِبَ الْحَبْشَةِ، الْيَوْمَ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، فَقَالَ: اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ. (گذشتہ: ۱۲۴۵، ۱۳۱۸)

(۱۳۲۸) وَعَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَفَّ بِهِمْ بِالْمُصَلَّى فَكَبَّرَ عَلَيْهِمْ أَرْبَعًا.

(گذشتہ: ۱۲۴۵، ۱۳۱۸، ۱۳۲۷)

(۱۳۲۹) حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ، حَدَّثَنَا أَبُو ضَمْرَةَ، حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّ الْيَهُودَ جَاؤُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِرَجُلٍ مِنْهُمْ وَامْرَأَةٍ زَنَيَا، فَأَمَرَ بِهِمَا فَرُجِمَا قَرِيبًا مِنْ مَوْضِعِ الْجَنَائِزِ عِنْدَ الْمَسْجِدِ.

(آئندہ: ۳۶۳۵، ۴۵۵۶، ۶۸۱۹، ۶۸۴۱، ۷۳۳۲، ۷۵۴۳)

ترجمہ [باب] عیدگاہ اور مسجد میں جنازہ کی نماز پڑھنے کا بیان۔ ابوہریرہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حبشہ کے بادشاہ نجاشی کی وفات کی خبر اسی روز دی جس دن انتقال ہوا اور یہ فرمایا: اپنے بھائی کے لیے استغفار کرو۔

ابوہریرہ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے عیدگاہ میں صحابہ کی صف بنائی اور چار تکبیریں کہیں۔

ابن عمر کہتے ہیں کہ یہود اپنی قوم کے ایک مرد اور ایک عورت کو لیکر آئے جنہوں نے زنا کیا تھا، حضور نے ان دونوں کو رجم کرنے کا حکم دیا؛ چنانچہ ان دونوں کو مسجد کے پاس جنازے رکھنے کی جگہ کے قریب سنگسار کیا گیا۔

مقصد ترجمہ ترجمہ میں مصلی اور مسجد دو چیزوں کا ذکر ہے، امام بخاری ان دونوں میں نماز جنازہ پڑھنے کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں امام بخاری نے ایسی تو کوئی حدیث دی نہیں جس میں مسجد کے اندر نماز جنازہ پڑھنے کا ذکر ہو، حالاں کہ ایسی حدیثیں بھی کتب حدیث میں ہیں، جیسا کہ ان میں سے بعض کو ابھی ہم بھی ذکر کریں گے، تو اب ترجمہ کا مقصد مسجد میں نماز جنازہ کے جواز کا بیان نہیں ہوسکتا، کیوں کہ باب میں مذکورہ حدیثوں میں سے کسی سے مسجد میں نماز جنازہ کا ثبوت نہیں ہے۔ جبکہ ان دونوں حدیثوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسجد میں نماز جنازہ نہیں پڑھی گئی؛ کیوں کہ ابوہریرہ کی حدیث میں نجاشی کی نماز کا مصلی میں پڑھانا مذکور ہے اور ابن عمر کی حدیث میں یہ بات آئی کہ "موضع جنائز" مسجد نبوی کے قریب تھی۔ ان دونوں باتوں سے معلوم ہوگیا کہ جنازے کی نماز کے لیے

مسجد میں گنجائش نہیں؛ اور اسی لیے حضور نے نجاشی کی نماز مصلی میں پڑھی اور جنازہ کے لیے مسجد نبوی کے قریب ایک جگہ باقاعدہ مقرر کی۔ تو اب ترجمہ کا ثبوت یوں ہوگا کہ ترجمہ میں عیدگاہ اور مسجد دونوں کا بیان ہے اور عیدگاہ میں نماز جنازہ کے جواز کو بتانا ہے اور مسجد میں عدم جواز کو، پھر عیدگاہ میں جواز ابوہریرہ کی حدیث میں آگیا اور مسجد میں عدم جواز ایسے ثابت ہوا کہ حضور ﷺ نے مسجد میں نماز جنازہ نہیں پڑھی اور جنازہ کے لیے ایک الگ جگہ مقرر کی جس کا ذکر ابوہریرہ کی حدیث میں ہے۔

ائمہ کا اختلاف مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک یہی ہے کہ مسجد میں جنازہ رکھ کر نماز پڑھنا جائز نہیں، ہاں اگر جنازہ مسجد میں نہ ہو اور نماز پڑھنے والے مسجد میں ہوں تو اس کی گنجائش ہے، پھر حنفیہ کے یہاں ناجائز کی مراد میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے اسے مکروہ تحریمی کہا اور بعض نے تنزیہی۔ حضرت علامہ کشمیری کی رائے یہ ہے کہ اس کا حکم مکروہ تنزیہی اور تحریمی کے درمیان ہے، جسے اصطلاحی زبان میں ''اساءت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شوافع کے یہاں بھی افضل تو یہی ہے کہ نماز جنازہ مسجد سے باہر ہو لیکن وہ مسجد میں نماز جنازہ کے قائل ہیں۔

شوافع کی دلیل مسلم کی حضرت عائشہ کی حدیث ہے، حضرت عائشہ نے حضرت سعد بن ابی وقاص کی نماز جنازہ پڑھنے کا ارادہ کیا اور اس کے لیے ان کے جنازے کو مسجد میں داخل کرنے کے لیے کہا، اس پر صحابہ نے اعتراض کیا تو حضرت عائشہ نے یاد دلایا کہ حضور ﷺ نے سہیل بن بیضاء کی نماز جنازہ مسجد کے اندر پڑھی تھی۔ اسی طرح حضرت ابوبکر وعمر کی نماز جنازہ بھی مسجد نبوی کے اندر ہوئی۔

شوافع کے دلائل کا جواب لیکن اگر غور کیا جائے تو اسی حدیث سے مذکورہ استدلال کی کمزوری عیاں ہے؛ اس لیے کہ اگر مسجد میں نماز جنازہ کی گنجائش ہوتی، تو صحابہ حضرت عائشہ کے اس عمل پر نکیر نہ کرتے اور حضرت عائشہ کو مذکورہ حدیث سنانے کی ضرورت پیش نہ آتی، یہ نکیر اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ کے لیے یہ عمل خلاف معمول تھا اور وہ اسے خلاف شرع بھی سمجھ رہے تھے۔

حضرت عائشہ کی حدیث پر ایک نظر جہاں تک حضرت عائشہ کی پیش کردہ حدیث کی بات ہے اور دراصل وہ حدیث ہی حضرت عائشہ کے مذکورہ مسلک کی وجہ ہے، مگر اس کو تفصیل کے ساتھ دیکھنے کی ضرورت ہے، اصل میں حضرت سہیل کی نماز جنازہ اس طرح ہوئی تھی کہ جنازہ تو باہر رکھا تھا؛ مگر کچھ نمازی مسجد کے اندر بھی تھے، حضرت عائشہ چوں کہ بعد کی صفوں میں تھیں اس لیے انہوں نے یہی خیال کیا کہ خود جنازہ بھی مسجد کے اندر ہے، یہی وجہ ہے کہ صحابہ کو یہ غلط فہمی نہیں ہوئی، وہ جان رہے تھے کہ جنازہ باہر ہے۔

بعض حضرات نے سہیل والے واقعے کو استثنائی یعنی اعذار اور مجبوری کے حالات پر محمول کیا ہے، پھر ایک قول تو یہ ہے کہ بارش کا عذر تھا اور ایک قول یہ ہے کہ اس وقت حضور ﷺ معتکف تھے، جس کی وجہ سے باہر نہیں آسکتے تھے تو

جنازہ ہی کو مسجد کے اندر لایا گیا۔اس حدیث کے بارے میں علامہ کشمیری نے یہ فرمایا کہ میرے نزدیک یہ بات منقح نہیں ہے کہ حضرت عائشہ اور دیگر ازواج نے سعد ابن ابی وقاص کا جنازہ دعاء کے لیے طلب کیا تھا، یا نماز کے لیے؟ یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے صرف دعاء کے لیے جنازہ کو لانے کے لیے کہا ہو اور دعاء کے واسطے جنازہ کو مسجد سے گزارا گیا ہو۔اس صورت میں سرے سے استدلال ہی ختم ہو جاتا ہے۔

حضرت ابوبکر و عمر کی نماز جنازہ کے مسجد میں ہونے سے متعلق حضرت علامہ کشمیری یہ جواب دیتے ہیں کہ ان کو دفن کرنے کے لیے بعد میں مسجد میں لانا ہی تھا، اس لیے کہ وہ روضہ میں دفن ہوئے ہیں، سو جب ان کا مسجد میں داخل کیا جانا طے تھا تو نماز بھی مسجد میں پڑھ لی گئی۔

احناف کے بعض دلائل

لیکن اگر تمام روایات پر غور کیا جائے تو یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھنی چاہیے، ایک طرف تو حضور ﷺ کا بالالتزام یہ معمول رہا کہ آپ نے جنازہ مسجد میں داخل کرنا پسند نہیں فرمایا اور ہمیشہ جنازہ کی نماز کے لیے باہر تشریف لائے اور صحابہ کو بھی باہر نکلنے کا حکم دیا، ایسا التزام افضل اور غیر افضل میں نہیں ہوتا، ایسی زحمت اور بالقصد پابندی تو اسی وقت ہوتی ہے جب کہ دوسری جانب کی گنجائش نہ ہو، ورنہ افضل اور غیر افضل کے مسئلہ میں بیان جواز کے لیے التزام کو ترک بھی کیا جاتا ہے۔

ابوداؤد کی ایک حدیث

پھر دوسری طرف حضور ﷺ سے اس سلسلے میں قولی روایات بھی ہیں، جیسا کہ ابوداؤد کی روایت ہے: ”من صلی علی جنازة في المسجد فلا شيء له“ اس روایت کو بعض شوافع نے کمزور کہا ہے؛ اس پر دو اعتراض کیے گئے ہیں ایک یہ کہ راوی صالح مولی التوأمة ضعیف ہیں اور دوسرا اعتراض یہ کہ اس حدیث کے اصل الفاظ ”فلا شيء عليه“ ہیں نہ کہ ”فلا شيء له“ ظاہر ہے کہ الفاظ کی اس تبدیلی کے بعد مفہوم ہی بالکلیہ بدل جائے گا اور اب یہ عدم جواز کی بجائے جواز کی دلیل بن جائے گی۔ کیوں کہ اب معنی یہ ہوئے کہ جو مسجد میں نماز جنازہ پڑھے اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں۔

پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ محدثین نے صالح مولی التوأمہ پر جو کلام کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عمر کے آخری حصے میں اختلاط اور ضعف حافظہ میں مبتلا ہو گئے تھے، اس لیے ضابطے کے مطابق ان کے بارے میں بھی محدثین یہ کہتے ہیں کہ جن شاگردوں نے ان سے اختلاط سے پہلے روایت سنی ان کی روایات معتبر ہیں اور جنہوں نے بعد میں سماع کیا ان کی روایات پر کلام کی گنجائش ہے اور اس حدیث کے راوی ابن ابی ذئب نے زانوئے تلمذ اختلاط سے پہلے تہہ کیا ہے اس لیے ان کی حدیثیں قابل حجت ہیں۔

”فلا شيء عليه“ یا ”فلا شيء له“؟

جہاں تک ”فلا شيء عليه“ کے الفاظ کا مسئلہ ہے تو وہ روایت شاذ ہے اور محفوظ ”فلا شيء له“ ہی ہے۔ دراصل یہ روایت ابو

داؤد کی ہے، ابوداؤد کے نسخے میں اختلاف ہوگیا ہے، بعض نسخوں میں " له " ہے اور بعض میں "علیه" ہے، علامہ نووی نے "علیه" والے نسخہ کی تصحیح کی لیکن وہ تصحیح شواہد کی روشنی میں کمزور معلوم ہوتی ہے؛ ذیل میں ہم چار باتیں بیان کریں گے جس یہ ثابت ہوتا ہے کہ "له" والی روایت ہی محفوظ ہے اور وہی نسخہ درست ہے، پہلی بات یہ ہے کہ علامہ جمال الدین یوسف زیلعی نے "له" والے نسخے ہی کو صحیح کہا اور تحقیق کے باب میں علامہ زیلعی کا مقام علامہ نووی سے بہت بلند ہے اور زیلعی کی بات پر زیادہ اعتماد کیا جاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابن ماجہ میں اسی حدیث میں " فلیس له شيء " کے الفاظ ہیں جو کہ "له" والی روایت کی صحت کی دلیل ہیں؛ کیوں کہ یہاں تصحیف کا احتمال نہیں ہے کہ "له" سے "علیه" ہوگیا کیوں کہ یہاں تعبیر ہی دوسری ہے۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ کے الفاظ یہ ہیں: "فلا صلاة له" یہ الفاظ ابن ماجہ کے الفاظ سے بھی زیادہ واضح ہیں اور تصحیف کے احتمال کو دور کرتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ ابوداؤد کے نسخہ کے راوی خطیب بغدادی ہیں انہوں نے بھی "له" والے نسخے کو صحیح اور محفوظ کہا ہے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی ابن ابی ذئب ہیں، ان کا مسلک مسجد میں نماز کے عدم جواز کا ہے اس سے بھی اسی کو ترجیح ملتی ہے کہ "له" والی روایت ہی محفوظ ہے۔

مصلی سے کیا مراد ہے؟ ابوہریرہ کی روایت میں مصلی کا ذکر ہے اور ابن عمر کی روایت میں موضع جنائز کا، اب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مصلی سے موضع جنائز ہی مراد ہو، اس صورت میں بخاری کے ترجمہ میں آئے ہوئے لفظ مصلی سے بھی موضع جنائز ہی مراد ہوگا اور باہم مناسبت ثابت ہوجائے گی اور اگر مصلی سے عیدگاہ مراد ہے تو پھر ابوہریرہ والی روایت کا اس حصہ سے تعلق ہوگا اور ابن عمر کی روایت موضع جنائز سے متعلق رہ جائے گی اور اس صورت میں عیدگاہ میں بھی نماز جنازہ کا جواز ثابت ہوگا، احناف کے یہاں بھی اس کی گنجائش ہے، مصلی یعنی عیدگاہ میں نماز جنازہ میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

تشریح حدیث اول ودوم بخاری نے ابوہریرہ کی حدیث دو طرق سے ذی ہے، ایک طریق میں نجاشی کی وفات کی خبر دینے اور صحابہ سے دعاء کے لیے کہنے کا ذکر ہے، ترجمہ سے متعلق کوئی بات نہیں ہے، جبکہ دوسرے طریق میں مصلی میں نماز پڑھانے کا ذکر ہے، اس سے ترجمہ ثابت ہوتا ہے، تو اگر ترجمہ اور حدیث دونوں میں مصلی عیدگاہ کے معنی میں ہے تو عیدگاہ میں جنازہ کا جواز ثابت ہوا اور اگر موضع جنائز مراد ہے تو موضع جنائز کا بیان ہوا اور دونوں شکلوں میں اس رائے کی تائید ہوگی کہ مسجد میں نماز جنازہ جائز نہیں ہے ورنہ عیدگاہ جانے کی کیا ضرورت تھی، اسی طرح ایک مستقل جگہ جنازہ کے لیے بنانے اور مقرر کرنے کی کیا ضرورت ہوتی۔

تشریح حدیث سوم اس حدیث میں ایک یہودی مرد اور عورت کا قصہ ہے۔ ان دونوں نے زنا کیا تھا۔ تو یہودی اس قضیہ کو لیکر حضور کے پاس آئے۔ حضور نے ان سے معلوم کیا کہ خود توریت میں اس

بارے میں کیا حکم ہے؟ انہوں نے کذب بیانی سے کام لیتے ہوئے یہ کہا کہ توریت میں منہ کالا کرنے اور تشہیر کرنے کا حکم ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو تسلیم نہیں کیا اور ان سے توریت منگوائی، توریت کے قاری نے چالاکی سے وہ مقام چھپالیا اور رجم کی آیت نہیں پڑھی۔ عبداللہ ابن سلام - جو ایک زمانے میں یہودیوں کے مذہبی پیشوا ہوا کرتے تھے اور توریت کے عالم بھی تھے - نے چوری پکڑی اور حکم رجم کی نشاندہی حضور کے سامنے کردی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے توریت کے مطابق رجم کا حکم دیا، چنانچہ مسجد نبوی کے پاس موضع جنائز میں دونوں کو رجم کیا گیا۔ عبداللہ ابن عمر کہتے ہیں کہ میں بھی رجم کرنے والوں میں تھا، میں نے دیکھا کہ مرد اس عورت کو اپنے جسم کے ذریعہ سنگساری کے پتھروں سے بچارہا تھا۔

یہ تفصیلی روایت خود بخاری نے بھی کتاب التفسیر میں دی ہے اور مسلم نے کتاب الحدود میں دی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جنائز کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جگہ مقرر فرما رکھی تھی جو اس بات کی بھی دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی میں جنازے کی نماز کو پسند نہیں فرماتے تھے؛ ورنہ اس مستقل انتظام کے کوئی معنی نہیں۔ خود بخاری کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے چنانچہ ایک طرف تو انہوں نے سہیل کی مسلم والی روایت کی تخریج نہیں کی جس میں مسجد میں نماز جنازہ کا ذکر ہے، دوسرے یہاں ترجمہ میں مسجد کا لفظ رکھا اور حدیثیں ایسی دیں جن سے عدم جواز ثابت ہوتا ہے، تو امام بخاری ترجمہ میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ عیدگاہ میں جنازہ کی نماز جائز ہے اور مسجد میں ناجائز ہے۔

ابن بطال کہتے ہیں کہ جنائز والا مصلی مسجد نبوی کے پاس تھا۔ حدیث باب کا ظاہر بھی یہی ہے۔ لیکن علامہ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر یہ بات ثابت ہوجائے تو ٹھیک ہے ورنہ یہ احتمال ہے کہ یہاں مسجد سے عیدگاہ مراد ہو؛ کیوں کہ مسجد نبوی کے پاس جنازے کے لیے خاص کوئی جگہ نہیں تھی۔ اور ماعز اسلمی کے قصے میں آرہا ہے کہ ان کو عیدگاہ کے قریب رجم کیا گیا۔

نقلی دلائل کے علاوہ مسجد میں نماز جنازہ کی ممانعت کی ایک وجہ بعض حضرات کے یہاں میت کا ناپاک ہونا ہے اور جو لوگ میت کو ناپاک نہیں سمجھتے وہ یہ کہتے ہیں میت کو مسجد کے اندر لانے میں مسجد میں آلائش گرنے کا ڈر ہے؛ کیوں کہ میت کے جسم سے کچھ نکل جانے کا اندیشہ رہتا ہے۔ رجم سے متعلق بحث کتاب الحدود میں آئے گی۔

[۶۱] بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنِ اتِّخَاذِ الْمَسَاجِدِ عَلَى الْقُبُورِ

وَلَمَّا مَاتَ الْحَسَنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ رضي الله عنهم ضَرَبَتْ امْرَأَتُهُ الْقُبَّةَ عَلَى قَبْرِهِ سَنَةً، ثُمَّ رُفِعَتْ، فَسَمِعُوا صَائِحًا يَقُولُ: أَلَا هَلْ وَجَدُوا مَا فَقَدُوا. فَأَجَابَهُ الْآخَرُ بَلْ يَئِسُوا فَانْقَلَبُوا.

(۱۳۳۰) حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى، عَنْ شَيْبَانَ، عَنْ هِلَالٍ - هُوَ الْوَزَّانُ - عَنْ

عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ: "لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى، اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسْجِدًا، قَالَتْ: وَلَوْلَا ذٰلِكَ لَأَبْرَزُوا قَبْرَهُ غَيْرَ أَنِّي أَخْشَى أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا. (گذشتہ:۴۳۵)

ترجمہ [باب] قبروں پر مسجد بنانے کی کراہت کا بیان۔ جب حضرت حسن بن حسن بن علیؓ کی وفات ہوئی تو ان کی اہلیہ نے ان کی قبر پر سال بھر خیمہ لگایا، پھر اٹھا دیا گیا، لوگوں نے ایک پکارنے والے ہاتف غیبی کی آواز سنی جو کہہ رہا تھا کہ انہوں نے جس کو کھویا تھا کیا اسے پالیا؟ دوسرے نے جواب دیا کہ نہیں؛ یہ تو مایوس ہو کر لوٹ گئے۔

حضرت عائشہ نبی ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنے مرض وفات میں فرمایا کہ اللہ نے یہود اور نصاریٰ کو رحمت سے دور کر دیا، جنہوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو مسجد بنایا، حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اگر یہ بات نہ ہوتی تو لوگ آپ کی قبر کو کھلا رکھتے، لیکن میں ڈرتی ہوں کہ اسے مسجد (سجدہ گاہ) نہ بنالیا جائے۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ قبروں کو مساجد کے طور پر استعمال کرنا جائز نہیں۔ آگے آٹھ ابواب کے بعد اسی سے ملتا جلتا ایک اور باب آرہا ہے جس کا عنوان یہ ہے "باب بناء المسجد علی القبر" ابن رشید نے ان دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا کہ اتخاذ عام ہے اور بناء خاص تو یہاں عام صورت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے اور آگے آنے والے باب میں خاص صورت کا حکم بیان ہوگا۔ علامہ عینی نے اس فرق کو قبول نہیں کیا اور اتخاذ و بناء کے درمیان مذکورہ فرق کو بھی مسترد کر دیا؛ پھر خود یہ فرق بیان کیا کہ یہاں کراہت کی تصریح ہے اور آگے جو باب آرہا ہے اس میں کراہت کی تصریح نہیں ہے؛ حاصل یہ ہوا کہ فرق صرف حکم کی تصریح میں ہے، اس باب میں حکم کی تصریح آگئی اور آگے والے باب میں اس کی تصریح نہیں۔

لیکن جیسا کہ مخفی نہیں کہ عینی کا بیان کردہ یہ فرق کوئی فرق نہیں ہے اور علامہ عینی نے ابن رشید کے فرق کو بس یوں ہی رد کر دیا ہے؛ جب کہ وہی فرق قرین فہم ہے، اس لیے کہ بناء یعنی تعمیر اور اتخاذ یعنی اختیار کر لینا ان دونوں میں فرق تو بدیہی ہے، اختیار اور اتخاذ بغیر تعمیر کے بھی ممکن ہے جب کہ بناء کے لیے تعمیر ضروری ہے، لہٰذا یہی فرق زیادہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں مسجد بنانے کو عام رکھا جائے، خواہ تعمیر کے ساتھ ہو یا بدون تعمیر اور وہاں تعمیر کی قید کے ساتھ مقید رکھا جائے۔ تو اس ترجمہ کا حاصل یہ ہے کہ قبروں کا مساجد کے طور استعمال کرنا مکروہ ہے؛ خواہ اس کے لیے کوئی تعمیر کی جائے یا یوں ہی نماز کا عمل شروع کر دیا جائے۔

غرض قبور پر اتخاذ مساجد کا عمل مذموم اور ممنوع ہے، ہاں کسی ضرورت سے قبر پر نماز پڑھنے کی نوبت آجائے مثلاً میت بلا نماز مدفون ہوگئی ہو، تو اس پر قبر کے قریب نماز پڑھنے میں مضائقہ نہیں اور یہ "اتخاذ المسجد علی القبور" کی حد میں بھی نہیں آتا۔ اس تقریر سے اس باب میں "من" کو تبعیضیہ قرار دینا بھی آسان ہوگیا کہ اتخاذ

مساجد کی بعض صورتیں مکروہ ہیں اور بعض غیر مکروہ۔

تشریح اثر حضرت حسن بن حسن بن علی کے انتقال کے بعد ان کی بیوی نے ان کی قبر کے پاس خیمہ لگایا اور ایک سال تک اس میں رہیں، ایک سال کے بعد اس خیمہ کو ہٹالیا، اس موقع پر لوگوں نے غیبی آواز سنی جو ملائکہ کی بھی ہوسکتی ہے اور صالح جنات کی بھی؛ لوگوں نے یہ سنا کہ کوئی کہنے والا کسی سے یہ کہہ رہا ہے کہ انہوں جسے کھویا تھا کیا اس کو پالیا؟ دوسرے نے جواب دیا کہ پایا تو ہے نہیں؛ ہاں اب یہ لوگ مایوس ہوکر لوٹ رہے ہیں۔ قبر پر مسجد بنانا تو یوں ثابت ہوا کہ اس میں ایک سال تک خیمہ زن رہنے کا ذکر آیا، ایسے میں انہوں نے ایک سال تک نمازیں بھی اسی خیمہ میں اداء کیں، اس طرح قبر پر مسجد بنانا ثابت ہوا اور اس کی کراہت غیبی کلام سے معلوم ہوئی؛ جس کا حاصل یہی ہے کہ اس عورت کا یہ عمل درست نہیں تھا۔

تشریح حدیث حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے مرض الوفات میں فرمایا کہ یہود ونصاری کو اللہ نے اپنی رحمت سے دور کردیا کہ انہوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنایا۔ اس سے ثابت ہوگیا کہ قبروں پر مسجد بنانا اور ان کو سجدہ گاہ بنانا لعنت کا کام ہے، آگے حضرت عائشہ نے مزید یہ فرمایا کہ اگر یہ مذکورہ بات نہ ہوتی تو حضور ﷺ کی قبر بھی کھلی ہوتی؛ لیکن مجھے اسی بات یعنی سجدہ گاہ بنانے کا ڈر تھا اس لیے حضور کی قبر مبارک کو حجرے کی عمارت میں رکھا گیا۔ اس حدیث میں تو "أخشی" ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایسا کرنا حضرت عائشہ کی رائے تھی؛ جب کہ دیگر روایت میں "خُشِيَ" ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ رائے دیگر لوگوں کی بھی تھی۔

قادیانی کا استدلال اس حدیث میں یہود ونصاری کے اس عمل کا ذکر ہے کہ انہوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنایا، اس سے قادیانی نے یہ استدلال کیا کہ حضرت عیسی کی وفات ہوگئی، تبھی تو ان کی قبر کو سجدہ گاہ بنانے کا ذکر آیا! یہ استدلال اس جہالت پر مبنی ہے کہ عیسیؑ کے علاوہ نصاری کسی کو نبی ہی نہیں مانتے؛ حالاں کہ معمولی علم رکھنے والا بھی جانتا ہے کہ یہودیوں کے تمام نبیوں کو نصاری مانتے ہیں؛ انکار تو یہودیوں کی طرف سے عیسی علیہ السلام کی نبوت کا ہے؛ تو حضرت عیسی کے علاوہ بھی جن نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنایا گیا وہ یہودیوں کے بھی ہیں اور عیسائیوں کے بھی اور یہ عمل دونوں نے کیا؛ اس لیے باوجود اس کے کہ عیسی علیہ السلام کی نہ وفات ہوئی اور نہ قبر بنی؛ یہ کہنا درست ہوگا کہ نصاری نے اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنایا۔

حضرت الاستاذ کا پیش کردہ ایک احتمال اس باب میں ایک اثر ہے اور ایک حدیث۔ دونوں میں قبر پر یا قبر کے قریب نماز پڑھنے اور سجدہ کرنے کا ذکر ہے۔ لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ اثر میں یہ چیز محبت کے جذبات میں ہے اور حدیث میں تعظیم کے لیے ہے۔ اس کے پیش نظر حضرت الاستاذ فرماتے ہیں کہ **"اتخاذ المساجد علی القبور"** کا انکار قبر یا صاحب قبر کی تعظیم میں نماز پڑھنے کی وجہ سے ہے اور اگر

کوئی محبت کی دیوانگی میں قبر کے قریب خیمہ وغیرہ لگا کر وہاں رہنے لگے اور اسی مسکن میں نمازیں بھی پڑھتا رہے، قبر کی تعظیم نہ صورۃً ہو نہ نیۃً تو اس کو اگر چہ اچھا نہیں کہا جائے گا مگر یہ "اتخاذ المساجد علی القبور" کا مصداق بھی نہیں ہے۔

[٦٢] بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى النُّفَسَاءِ إِذَامَاتَتْ فِي نِفَاسِهَا

(۱۳۳۱) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ بُرَيْدَةَ، عَنْ سَمُرَةَ رضي الله عنه قَالَ: صَلَّيْتُ وَرَاءَ النَّبِيِّ ﷺ، عَلَى امْرَأَةٍ مَاتَتْ فِي نِفَاسِهَا، فَقَامَ عَلَيْهَا فِي وَسَطِهَا. (گذشتہ: ۳۳۲)

ترجمہ [باب] نفاس کی حالت میں وفات پانے والی عورت کی نماز جنازہ کا بیان۔ حضرت سمرہ نے بیان کیا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے پیچھے ایک عورت کی نماز جنازہ پڑھی جو اپنے نفاس کے ایام میں انتقال کر گئی تھی، تو حضور ﷺ نے اس کے درمیان میں کھڑے ہو کر نماز پڑھائی۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ نفاس کے ایام میں اگر کوئی عورت گذر جائے تو اس کی نماز بھی پڑھی جائے گی، اس باب سے اس وہم کا ازالہ ہو گیا کہ جب نفاس والی عورت سے نماز معاف تھی تو اس کی نماز جنازہ نہ ہونی چاہیے، اسی طرح یہ خیال بھی دور ہو گیا کہ جب وہ ناپاک ہے، تو اس کی نماز جنازہ کیوں کر پڑھی جاسکتی ہے؟ اس ترجمہ سے دونوں باتوں کا حل معلوم ہو گیا؛ پہلی بات کا حل یہ ہوا کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اسی حکم سے دوسری بات بھی معلوم ہو گئی کہ وہ غسل دینے سے پاک ہو گئی، اگر چہ زندگی میں غسل کے باوجود بھی حالت نفاس میں پاک نہ ہوتی۔ موت کے بعد بعض احکام بدل جاتے ہیں۔

امام بخاری نے اسی حدیث پر کتاب الحیض کے آخر میں یہ باب: **"باب الصلاة علی النفساء وسنتها"** قائم کیا تھا، بہ ظاہر کتاب الحیض سے نماز جنازہ کے ذکر پر مشتمل اس باب کی مناسبت سمجھ میں نہیں آتی، ہم نے اوپر جو تقریر کی اس سے مناسبت کا یہ اعتراض دور ہو جاتا ہے، کہ وہاں ذکر کرنے کا مقصد نماز کا مسئلہ بتانا نہیں تھا، بلکہ نماز کے ضمن میں یہ ثابت کرنا تھا کہ غسل دینے سے نفاس والی عورت بھی پاک ہو جاتی ہے، اگر پاک نہ ہوتی تو نماز جنازہ جائز نہ ہوتی؛ اس لیے کہ میت کو امام کے درجہ میں مانا جاتا ہے۔ اس تقریر پر حیض کے بیان سے نماز جنازہ والے باب کی مناسبت قائم ہو گئی۔

تشریح حدیث حضرت سمرہ کی اس حدیث میں دو باتیں ہیں ایک یہ کہ انہوں نے حضور ﷺ کی امامت میں ایک ایسی عورت کی نماز جنازہ پڑھی جس کی موت نفاس کی حالت میں ہوئی تھی۔ ترجمہ کی مطابقت اسی جزء کے ساتھ ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نفاس والی عورت کی بھی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، کہ خود حضور ﷺ

نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔ پھر یہ بات بھی پوشیدہ نہیں کہ حیض والی عورت کا بھی یہی حکم ہوگا اس لیے کہ اکثر احکام میں دونوں برابر ہیں۔ اس حدیث میں دوسری بات یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جنازے کے درمیان کھڑے ہوکر نماز پڑھائی۔ یہ بھی ایک مستقل مسئلہ ہے کہ امام کس جگہ کھڑا ہو؟ یعنی جب وہ نماز پڑھانے کے لیے کھڑا ہو تو میت کے کس حصے کی سیدھ اور محاذاۃ میں ہو؟ یہ مسئلہ اگلے باب میں آرہا ہے۔

[۶۳] بَابٌ أَيْنَ يَقُومُ مِنَ الْمَرْأَةِ وَالرَّجُلِ؟

(۱۳۳۲) حَدَّثَنَا، عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ، عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، حَدَّثَنَا سَمُرَةُ بْنُ جُنْدُبٍ رضي الله عنه قَالَ: صَلَّيْتُ وَرَاءَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى امْرَأَةٍ مَاتَتْ فِي نِفَاسِهَا فَقَامَ عَلَيْهَا وَسَطَهَا. (گذشتہ: ۳۳۲، ۱۳۳۱)

مقصد ترجمہ یہ حدیث متن کے انہیں الفاظ کے ساتھ گذشتہ باب میں گذر چکی ہے، اس کا ترجمہ اور تشریح وہیں دیکھ لی جائے۔ یہاں امام بخاری نے یہ سوال قائم کیا ہے کہ جنازے کی نماز میں امام کہاں کھڑا ہو؟ میت کے سر کی محاذاۃ میں ہو، سینے کے سامنے ہو، یا درمیان میں ہو، امام بخاری نے ترجمہ میں تو کوئی جواب نہیں دیا؛ البتہ جو حدیث پیش کی ہے اس میں درمیان میں کھڑے ہونے کا ذکر ہے۔ ایک بات اور یہ ہے کہ بخاری نے ترجمہ میں "رجل" کا لفظ بھی دیا ہے، حالاں کہ حدیث میں تصریح کے ساتھ عورت کی نماز کا بیان ہے۔ اب یا تو یہ کہا جائے کہ اس لفظ کو بڑھانے کا مقصد دونوں کے حکم میں برابری کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ امام بخاری کی رائے میں دونوں کے سلسلے میں ایک ہی حکم ہے۔ احناف بھی دونوں کے حکم میں یکسانیت کے قائل ہیں جیسا کہ آگے معلوم ہو جائے گا۔

اس ترجمہ کا مقصد اس بات پر تنبیہ کرنا بھی ہوسکتا ہے کہ اگر چہ حالت نفاس میں مرنا بھی شہادت کا ایک درجہ ہے، مگر معرکہ والے شہید اور دوسرے شہداء کے درمیان احکام میں فرق ہے اور ایک فرق یہ ہے جو یہاں بیان ہو رہا ہے کہ معرکہ والے شہید کو غسل نہیں دیا جاتا مگر نفاس والی عورت کو غسل دیا جائے گا۔

ائمہ کے مذاہب امام، میت کے کس حصے کے سامنے کھڑا ہو؟ یہ مسئلہ اختلافی تو ہے، مگر یہ اختلاف بہت ہلکے درجہ کا ہے، یعنی یہ گنجائش سب کے یہاں ہے کہ سر، سینہ اور درمیانی حصہ؛ ان میں سے جس کے بالمقابل ہو کر بھی نماز پڑھائے درست ہے، ہاں افضل صورت کی تعیین میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ احناف کے یہاں مرد اور عورت دونوں کے جنازوں میں افضل یہ ہے کہ امام سینے کے بالمقابل کھڑا ہو۔ مالکیہ کے یہاں عورت کی نماز میں درمیان میں اور مرد کی نماز میں کاندھوں کے سامنے کھڑا ہونا افضل ہے۔ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ مرد کی نماز میں سر کے

بالمقابل کھڑا ہوا اور عورت کی نماز میں درمیان میں۔

دلائل عورت کے تعلق سے حدیث باب شوافع کا مستدل ہے، اس لیے کہ اس میں حضور ﷺ نے ایک عورت کی نماز درمیان میں کھڑے ہو کر پڑھائی۔ شوافع کی تفصیلی دلیل ابوداؤد اور ترمذی کی حدیث ہے کہ حضرت انس کے سامنے اولاً ایک مرد کا جنازہ آیا اور ان سے امامت کی درخواست کی گئی، انہوں نے نماز پڑھائی اور اس کے سر کے برابر کھڑے ہوئے۔ پھر ایک عورت کا جنازہ لایا گیا آپ نے درخواست پر اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی اور اس میں درمیان میں کھڑے ہوئے، ابوالعلاء بن زیاد نامی ایک شخص نے اس فرق کی وجہ پوچھنے کے لیے عرض کیا کہ کیا آپ نے حضور ﷺ کو اسی طرح دیکھا ہے کہ حضور مرد اور عورت کی نماز میں قیام کی جگہ میں فرق کرتے تھے حضرت انس نے جواب دیا کہ ہاں۔ اس حدیث پر ابوداؤد نے سکوت اختیار کیا اور ترمذی نے حسن قرار دیا۔ یہ شوافع کے مسلک میں بالکل صریح ہے۔

احناف کا موقف اور اس کی دلیل احناف یہ کہتے ہیں کہ سینہ دل کا مقام ہے، جو کہ نور ایمانی کا محل ہے اور معلوم ہے کہ نماز جنازہ کی اصل شفاعت اور دعاء ہے، تو دل کے بالمقابل کھڑے ہونا اس سفارش میں ایمان کو واسطہ بنانے کے ہم معنی ہے۔

جہاں تک ان احادیث کی بات ہے تو یہ احناف کے خلاف نہیں؛ ان میں لفظ "وسط" سین کے سکون کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے، جو حقیقی وسط یعنی ٹھیک درمیان کے لیے نہیں ہوتا، بلکہ اضافی وسط یعنی کنارے کی ضد میں بھی بولا جاتا ہے؛ مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی چیز بالکل ٹھیک درمیان میں نہیں ہے؛ مگر وہ کنارے پر بھی نہیں ہے؛ تو بھی اس پر وسط بالسکون کا اطلاق درست ہے؛ لہذا یہی روایت سینے کے سامنے کھڑے ہونے کی دلیل ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ انسان کے جسم میں ہاتھ اور پاؤں کی حیثیت جسم کے اطراف وجوانب کی ہے، اصل جسم یعنی جثہ پیٹ سے گردن تک ہے اور اس کا ٹھیک درمیان سینہ ہی ہوتا ہے تو اس طرح ان احادیث میں سینہ مراد لینے کی بھی گنجائش ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ درمیان میں کھڑے ہونے کا حکم اس لیے تھا کہ اس زمانے میں میت پر ڈالا جانے والا پردہ نہیں ہوتا تھا صرف کفن ہوتا تھا اور میت سامنے نظر آتی تھی، تو عورت کے لیے بطور احتیاط امام کو درمیان میں کھڑے ہونے کا حکم ہوتا تا کہ عورت کے اعضائے مستورہ کا مقام دیگر نمازیوں سے پردے میں ہو جائے۔ اب وہ ضرورت باقی نہیں رہی تو وہ حکم بھی باقی نہیں رہے گا اور مرد وعورت دونوں کا حکم یکساں ہوگا یعنی سینہ کے سامنے کھڑے ہونا۔

[بَابُ] التَّكْبِيرِ عَلَى الْجَنَازَةِ أَرْبَعًا

وَقَالَ حُمَيْدٌ: صَلَّى بِنَا أَنَسٌ رضي الله عنه فَكَبَّرَ ثَلَاثًا ثُمَّ سَلَّمَ، فَقِيلَ لَهُ فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ، ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ ثُمَّ سَلَّمَ.

(۱۳۳۳) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ

الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَعَى النَّجَاشِيَّ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، وَخَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ، وَكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعَ تَكْبِيرَاتٍ.
(گذشتہ: ۱۲۴۵، ۱۳۱۸، ۱۳۲۷)

(۱۳۳۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، حَدَّثَنَا سَلِيمُ بْنُ حَيَّانَ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مِينَاءَ، عَنْ جَابِرٍ رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى عَلَى أَصْحَمَةَ النَّجَاشِيِّ فَكَبَّرَ أَرْبَعًا وَقَالَ يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ وَعَبْدُ الصَّمَدِ عَنْ سَلِيمٍ أَصْحَمَةَ. (گذشتہ: ۱۳۱۷، ۱۳۲۰)

ترجمہ [باب] جنازہ کی نماز میں چار تکبیریں کہنے کا بیان۔ حمید نے بیان کیا کہ انس بن مالک نے ہمیں نماز پڑھائی تو تین تکبیریں کہہ کر سلام پھیر دیا، جب ان کو توجہ دلائی گئی تو وہ قبلہ رو ہوئے، چوتھی تکبیر کہی اور پھر سلام پھیرا۔

ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نجاشی کی وفات کی خبر اسی روز دی جس روز ان کا انتقال ہوا، آپ لوگوں کو لیکر عیدگاہ تشریف لے گئے ان کی صف بنائی اور چار تکبیریں کہیں۔ حضرت جابر سے بھی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اصحمہ نجاشی کی نماز جنازہ پڑھی تو اس میں چار تکبیریں کہیں۔ یزید بن ہارون نے اور عبدالصمد نے سلیم کے واسطہ سے نجاشی کا نام اصحمہ لیا۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ نماز جنازہ میں تکبیروں کی تعداد چار ہے۔ امام بخاری نے چار سے کم یا زیادہ پر نہ تو کوئی باب قائم کیا اور نہ ہی ایسی کوئی حدیث ذکر کی۔ بخاری میں تکبیرات کی تعداد کے سلسلے میں بس یہی ایک باب ہے۔ اس سے امام بخاری اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ تکبیروں کی تعداد کے سلسلے میں جو روایات اور عمل کا اختلاف مروی ہے، اس میں چار کی تعداد مقرر ہوگئی ہے اور اب چار ہی تکبیریں مشروع ہیں، حضرت انس کے قصہ سے اور ابو ہریرہ وحضرت جابر کی حدیثوں سے ان چار تکبیروں کا ثبوت ہو رہا ہے جیسا کہ تفصیل ابھی بیان کی جائے گی۔

نماز جنازہ میں تکبیروں کا اختلاف نماز جنازہ کی تکبیروں کی تعداد میں صحابہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً امام مسلم نے حضرت زید بن ارقم سے پانچ تکبیریں روایت کی ہیں اور زید بن ارقم نے اسے مرفوع بھی کیا ہے۔ ابن مسعودؓ سے بھی پانچ تکبیروں کا کہنا مروی ہے۔ حضرت علی سے بھی تکبیروں کی مختلف تعداد مروی ہے مگر ان سے یہ نقل کیا جاتا ہے کہ وہ مراتب میں فرق کے لحاظ سے تکبیروں کی تعداد میں فرق کرتے تھے، مثلاً اگر جنازہ کسی بدری صحابی کا ہوتا تو چھ تکبیر کہتے تھے، کسی دیگر صحابی کا ہوتا پانچ اور صحابہ کے علاوہ کسی اور کا ہوتا تو چار تکبیریں کہتے تھے۔ حضرت ابن عباس سے تین تکبیریں مروی ہیں اور حضرت انس سے روایات مختلف ہیں بعض نے تین بیان کیں ہیں بعض نے چار۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ تو طے ہوگیا کہ صحابہ میں تکبیروں کی تعداد میں اختلاف تھا اور ان کا عمل بھی مختلف رہا ہے، لیکن حضرت عمر نے ایک فیصلہ کے ذریعہ اس اختلاف کو ختم کر دیا تھا اور ان کے زمانے میں اصحاب رائے صحابہ سے مشورے کے بعد چار کی تعداد پر اجماع منعقد ہوگیا تھا، بیہقی کی یہ روایت ملاحظہ ہو: "عن أبي وائل قال: كانوا يكبرون على عهد رسول الله ﷺ سبعًا وستًا وخمسًا وأربعًا، فجمع عمر الناس على أربع كأطول الصلاة" ۔اس حدیث کی سند حسن درجہ کی ہے۔ اس میں یہ بیان آگیا کہ صحابہ میں شروع میں مختلف تعداد پر عمل جاری تھا، لیکن حضرت عمر نے اپنے دور میں صحابہ سے مشورہ کر کے یہ اختلافِ عمل دور کر دیا تھا۔ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ جنازہ میں چار تکبیریں ہیں اور چاروں فرض ہیں۔

حضرت انس کا اثر حضرت انس کے اس اثر کے بارے میں ابن حجر نے فتح الباری میں یہ کہا ہے کہ حمید کے واسطہ سے یہ اثر میں نے نہیں دیکھا، ہاں قتادہ کے طریق سے مصنف عبدالرزاق میں ہے۔ تغلیق التعلیق میں بھی حمید کی روایت کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔ غرض اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبیریں چار ہیں جس طرح اس سے زیادہ نہیں ہیں کم بھی نہیں ہیں، اسی لیے معلوم ہونے پر حضرت انس نے ایک تکبیر اور کہی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جنازہ میں چار تکبیریں ہیں اور چاروں فرض ہیں، اگر فرض نہ ہوتیں تو مزید تکبیر کہنے کی ضرورت نہ ہوتی، یہ التزام اس بات کی دلیل ہے کہ تین کافی نہیں ہیں۔

تشریح حدیث اول یہ نجاشی کے واقعہ والی حدیث ہے جو کئی بار آچکی ہے، اس میں صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے ان کی نماز جنازہ میں چار تکبیریں کہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ تکبیریں چار سے زائد نہیں ہیں۔ اگر کسی فضیلت کی وجہ سے تکبیروں میں اضافہ ثابت ہوتا تو خصوصا نجاشی کا معاملہ ایسا ہے جو کئی وجوہات سے تکبیروں میں اضافہ کا مستحق تھا۔ لیکن حضور نے ان کی نماز میں بھی تکبیر کا اضافہ نہیں کیا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی شرف اور فضل کی وجہ سے تکبیر کا اضافہ نہیں ہوگا۔

تشریح حدیث دوم حضرت جابر کی اس حدیث میں تعداد کا ذکر نہیں ہے، مگر واقعہ وہی ہے جو ابو ہریرہ کی حدیث میں تھا؛ اس لیے ترجمہ ثابت ہو جائے گا، کہ تکبیروں کی تعداد چار ہے نہ زیادہ نہ کم۔ یہاں عبدالصمد کے ذریعہ یزید بن ہارون کی متابعت کا حوالہ ہے۔ یہ متابعت نجاشی کے نام کے سلسلے میں ہے۔ یزید بن ہارون کی روایت تو "هجرة الحبشة" میں آرہی ہے اور عبدالصمد والی روایت موصولاً اسماعیلی نے دی ہے۔

اس مقام پر بخاری کی عبارت محل نظر ہے، امام بخاری نے یہ روایت اولاً اپنے شیخ محمد بن سنان سے دی، پھر اپنے دو دیگر شیوخ یزید بن ہارون اور عبدالصمد کے طرق کا ذکر بھی کیا؛ لیکن جب ہم متابعت کے متن کو دیکھتے ہیں تو وہی ہے جو محمد بن سنان نے اصل روایت میں دے رکھا ہے، کیوں کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری نے نجاشی کا نام اصحمہ

ذکر کرنے میں متابعت بیان کی ہے؛ لیکن محمد بن سنان نے بھی تو اصحمہ ہی کہا ہے، اس لیے بخاری کی عبارت محل نظر ہے اور تمام نسخوں میں اسی طرح ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یزید کی روایت میں الف زیادہ ہو گیا ہے؛ کیوں کہ ابن ابی شیبہ نے یزید کے طریق سے صحمہ بدون الف دیا ہے اس صورت میں اختلاف واضح ہوا، اب حاصل یہ ہوگا کہ نجاشی کے نام میں رواۃ کا اختلاف ہے؛ محمد بن سنان تو اصحمہ کہتے ہیں، جب کہ یزید بن ہارون الف کے بغیر صحمہ کہتے ہیں اور عبد الصمد یزید کی متابعت کر رہے ہیں۔

[٦٥] بَابُ قِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ عَلَى الْجَنَازَةِ

وَقَالَ الْحَسَنُ: يَقْرَأُ عَلَى الطِّفْلِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، وَيَقُولُ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ لَنَا فَرَطًا وَسَلَفًا وَأَجْرًا

(١٣٣٥) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ طَلْحَةَ قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما ح حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَوْفٍ، قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما عَلَى جَنَازَةٍ فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، قَالَ: لِيَعْلَمُوا أَنَّهَا سُنَّةٌ.

ترجمہ [باب] جنازہ کی نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنے کا بیان۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ بچہ کی نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ پڑھے اور یہ دعاء پڑھے "اے اللہ! اس بچہ کو ہمارے لیے آگے انتظام کرنے والا، پہلے جانے والا اور اجر دلانے والا بنا۔

طلحہ بن عبید اللہ کا بیان ہے کہ میں نے ابن عباسؓ کے پیچھے ایک جنازہ کی نماز پڑھی، انہوں نے سورہ فاتحہ پڑھی اور فرمایا (میں نے فاتحہ اس لیے پڑھی) تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ سنت ہے۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ کی مشروعیت کو بیان کرنا ہے۔ امام بخاری کا مسلک یہ ہے کہ عام نمازوں کی طرح نماز جنازہ میں بھی سورہ فاتحہ کا حکم ہے۔ اس کو ثابت کرنے کے لیے وہ ترجمہ میں تو حضرت حسن کا اثر دے رہے ہیں، جس میں انہوں نے فاتحہ پڑھنے کی بات کہی اور حدیث میں حضرت ابن عباس کا عمل دیا، ابن عباس نے جنازے کی نماز میں بالجہر سورہ فاتحہ پڑھنے کے بعد یہ فرمایا کہ میں نے ایسا اس لیے کیا تاکہ لوگوں کو اس کا سنت ہونا معلوم ہو جائے۔ ابن عباس نے اس عمل پر سنت کا اطلاق کیا ہے، جس سے یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ یہ مضمون مرفوع ہے۔ اس پر ابھی کلام آرہا ہے۔

نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ کا مسئلہ امام احمد بن حنبل اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ جنازہ کی نماز میں بھی سورہ فاتحہ پڑھنا مشروع ہے۔ صحابہ میں سے حضرت عبد اللہ ابن مسعود اور ابن عباس کا مسلک بھی یہی ہے۔ متعدد تابعین کی رائے بھی فاتحہ پڑھنے ہی کی ہے۔ پھر قائلین میں سے بعض تو اسے مستحب کہتے ہیں اور بعض واجب۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ جنازہ کی نماز میں بطور تلاوت سورہ فاتحہ مشروع نہیں ہے، صحابہ میں سے حضرت عمر، حضرت علی، ابو ہریرہ اور ابن عمر کا مسلک یہی ہے؛ وہ حضرات جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کو منع فرماتے تھے۔ اکابر تابعین کی بھی بڑی جماعت کا مسلک یہی ہے۔ امام مالک نے فرمایا کہ جنازہ میں سورہ فاتحہ پڑھنا ہمارے شہر کا معمول نہیں ہے۔ حضرت علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ حضور ﷺ کا عمل عام طور پر ترک ہی کا تھا۔ علامہ ابن تیمیہ نے تصریح فرمائی ہے کہ جمہور سلف دعاء پر اکتفاء کرتے تھے فاتحہ نہیں پڑھتے تھے ہاں بعض سے ثابت ہے۔ حنفیہ کے یہاں بھی دعا کے طور پر پڑھنے کی گنجائش ہے۔

دلائل کا ذکر امام بخاری کا مسلک نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ کی مشروعیت کا ہے، لیکن وہ اس کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کر سکے، جہاں تک حضرت حسن بصری کے قول کی بات ہے تو وہ کوئی دلیل نہیں؛ کیوں کہ ہم نے بتایا کہ کئی بڑے صحابہ و تابعین کی رائے سورہ فاتحہ نہ پڑھنے کی ہے، ظاہر ہے کہ ان کے سامنے حضرت حسن بصری کا قول کیسے دلیل میں پیش کیا جا سکتا ہے؟ ہاں حضرت ابن عباس کی حدیث کو اس لیے دلیل کہنے کی گنجائش ہے کہ انہوں نے اس پر سنت کا اطلاق کیا ہے، لیکن اس اطلاق میں کلام ہے جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

احناف کا موقف جیسا کہ بیان کیا گیا کہ احناف جنازہ میں فاتحہ کے قائل نہیں ہیں۔ یہاں غور کرنے کی پہلی بات یہ ہے کہ، نماز جنازہ کے سلسلے میں حضور ﷺ کی دعائیں کثرت کے ساتھ مروی ہیں، صحابہ کی ایک بڑی جماعت آپ کی دعا کو بہت اہتمام سے نقل کر رہی ہے؛ لیکن ان میں سے کوئی بھی حضور کا فاتحہ پڑھنا اور تلاوت کرنا ذکر نہیں کر رہا ہے؛ اس لیے وہ احادیث ابن عباس کی اس حدیث سے معارض ہوں گی اور قوت و کثرت دونوں وجوہ سے راجح بھی ہوں گی۔

صاحب بدائع نے حضرت ابن مسعود کی حدیث روایت کی ہے، جس میں ان سے جنازہ میں قراءت کے بارے میں سوال کیا گیا، تو انہوں نے یہ جواب دیا کہ حضور ﷺ نے ہمارے لیے نہ کوئی قول مقرر کیا اور نہ قراءت: "**عن ابن مسعود أنه سئل عن صلاة الجنازة هل يقرأ فيها؟ فقال: لم يوقت لنا رسول الله قولاً ولا قراءةً**" ابن مسعود کی ایک دیگر روایت میں ہے کہ: "**دعاءً ولا قراءةً كَبِّرْ ما كَبَّرَ الإمام، واختر من أطيب الكلام ماشئت**"۔ یہ روایت احناف کے مسلک میں بہت صاف ہے، صاحب بدائع نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا، یہ روایت معجم طبرانی کبیر اور مجمع الزوائد و منبع الفرائد میں ہے؛ مگر دونوں جگہ رسول اللہ کا اضافہ نہیں ہے صرف "**لم یوقت**

لنا" ہے؛ لیکن اس سے معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا؛ اس لیے کہ اگر " لم یوقت "کو معروف پڑھیں؛ تو ظاہر ہے کہ "موقت"، یعنی فاعل رسول اللہ ﷺ ہی ہوں گے اور اگر مجہول پڑھیں تو بھی مراد حضور ہی رہیں گے۔

پھر وہ تمام روایتیں جن میں یہ مفہوم آیا ہے کہ حضور ﷺ نے نماز جنازہ میں کچھ مقرر اور طے نہیں فرمایا، جو چاہیں پڑھیں؛ وہ سب روایتیں شوافع کے خلاف ہیں؛ کیوں کہ وہ فاتحہ کو مقرر کرتے ہیں۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایسی متعدد حدیثیں مروی ہیں۔ ایک حدیث اسی مضمون کی حضرت جابر کی ہے۔ ایک عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے ہے۔ اور موقوف روایات کا تو کوئی شمار ہی نہیں۔ کچھ موقوف اور مقطوع روایات ذیل میں دی جاتی ہیں:

" عن عبد الرحمن بن عوف وابن عمر أنهما قالا: ليس فيها قراء ة شي ء من القرآن".

"عن أبي المنهال قال: سألت أبا العالية عن القراء ة في الصلاة على الجنازة بفاتحة الكتاب؟ فقال: ما كنت أحسب أن فاتحة الكتاب تقرأ إلا في صلاة فيها ركوع وسجود". "وعن سعيد بن أبي بردة عن أبيه قال له رجل: أقرأ على الجنازة بفاتحة الكتاب؟ قال: لا تقرأ". "وعن إبراهيم والشعبي قالا: ليس في الجنازة قراء ة". "وعن طاؤوس وعطاء أنهما كانا ينكران القراء ة على الجنازة". "وعن بكر بن عبد الله قال: لا أعلم فيها قراء ة". "وعن سالم قال: لا قراء ة على الجنازة".

یہ روایات اگر چہ موقوف ہیں لیکن اگر تأمل سے کام لیا جائے تو یہ مذکورہ مسئلہ میں بہت مضبوط دلیل ہیں، کیوں کہ اکابر صحابہ و تابعین کا قراءت سے انکار کرنا، نہ پڑھنے کا حکم دینا، لاعلمی کا اظہار کرنا، قراءت سے روکنا، اپنے طور پر نہیں ہوسکتا؛ بلکہ ان تعبیرات کو رفع کا درجہ دیا جانا چاہیے اور یہ سب اس بات کی کھلی ہوئی دلیلیں ہیں کہ نہ تو اس وقت قراءت کا رواج تھا اور نہ ہی ایسی کوئی حدیث معروف تھی۔

شوافع کے دلائل کا جائزہ

شوافع نے جو دلائل پیش کیے ہیں، خاص طور پر ابن عباس کی روایت؛ تو اس میں کئی باتیں قابل غور ہیں:

اولاً یہ کہ ابن عباس کی اسی حدیث میں نسائی میں سورہ فاتحہ کے ساتھ ضم سورہ کا بھی ذکر ہے اور فاتحہ میں جہر کی صراحت بھی ہے، حدیث اس طرح ہے: " فقرأ بفاتحة الكتاب وسورة وجهر حتى أسمعنا"، لیکن شوافع نے نہ تو ضم سورہ کو لیا اور نہ ہی جہر کو؛ تو یہ کیا بات ہوئی کہ جس حدیث کے ایک حصے کو طاقت ور دلیل کی حیثیت سے پیش کیا جارہا تھا اسی حدیث کے دوسرے حصوں کو نظر انداز کر دیا گیا؟

فاتحہ ہر تکبیر میں کیوں نہیں؟

دوسرے اگر فاتحہ کی مشروعیت کو مانا جائے تو ہر تکبیر میں ماننا ہوگا، کیوں کہ صرف تکبیر اولی میں فاتحہ کے خاص ہونے پر کوئی قابل استدلال حدیث نہیں ہے۔

پھر یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے اور فاتحہ ہر رکعت میں پڑھی جاتی ہے؛ اس

لیے اگر جنازہ میں بھی پڑھنی ہے تو ہر تکبیر میں پڑھنی چاہیے؛ مگر اس کا کوئی قائل نہیں؛ اس سے معلوم ہوا کہ جنازہ میں فاتحہ نہیں ہے۔ یہ بات شوافع پر اس لیے زیادہ بھاری ہے کہ اگر چہ یہاں امام بخاری نے اس مسئلہ میں ابن عباس کی روایت کو پیش کیا؛ مگر ان کا اصل استدلال جس کا ان کی اکثر کتابوں میں اولین ذکر ہے وہ "لا صلاۃ إلا بفاتحۃ الکتاب" سے ہے اور یہ سب مانتے ہیں کہ اس حدیث میں ہر رکعت میں فاتحہ مراد ہے، یہ الگ بات ہے کہ احناف کے نزدیک یہ حدیث امام اور منفرد سے متعلق ہے اور شوافع کے یہاں ہر نمازی سے؛ لیکن اس میں اختلاف نہیں کہ جس سے بھی متعلق ہے اسے چاروں رکعتوں میں پڑھنی ہے، مگر شوافع یہاں اس حدیث سے استدلال کرتے وقت صرف ایک تکبیر تک محدود کر لیتے ہیں۔

لفظ سنت سے ابن عباس کی مراد

سب سے اہم بات یہ ہے کہ شوافع کا زور ابن عباس کے لفظ سنت بولنے پر ہے۔ یہاں ان کو اصول حدیث کا ضابطہ خوب یاد آ گیا کہ صحابی کا یہ لفظ اس کے مرفوع ہونے کی دلیل ہے۔ اس سلسلے میں علامہ کشمیری نے بہت محققانہ بات یہ فرمائی کہ ابن عباس بعض مرتبہ اپنے اختیار کردہ اور پسند کردہ مسائل پر بھی لفظ سنت بول دیتے ہیں، حضرت نے اس کی ایک مثال بھی دی کہ انہوں نے اقعاء یعنی دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کو بھی کو سنت کہا، مگر ابن عمر نے اس کی نفی ان لفظوں میں کی: "إن الإقعاء لیس بسنۃ"۔

علامہ کشمیریؒ نے ازرقی کی اخبار مکہ سے ایک ایسی روایت دی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ابن عباس کے نزدیک بھی جنازہ میں فاتحہ نہیں۔ روایت یہ ہے کہ ان سے کسی نے اندرون کعبہ نماز کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ اندرون کعبہ رکوع وسجود والی نماز نہیں ہوتی؛ صرف تکبیر وتسبیح واستغفار ہوتا ہے، اتنا کہہ کر ابن عباس نے جنازہ کی مثال دی کہ جیسے جنازے کی نماز ہے۔ معلوم ہوا کہ ابن عباس بھی فاتحہ کو نہیں مانتے۔ لیکن ان روایات کے پیش نظر کہ جن میں ان کا فاتحہ پڑھنا آیا ہے یہ کہا جائے گا کہ التزام کے قائل وہ بھی نہیں تھے؛ ہاں کبھی پڑھ لیتے تھے۔ اس امر کے منکر احناف بھی نہیں ہیں۔ دعاء وغیرہ کے طور پر پڑھنے کو احناف بھی جائز کہتے ہیں۔

امام ترمذی کے انداز سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، ترمذی نے ایک دوسری سند سے یہ الفاظ بھی دیے ہیں: "عن ابن عباس أن النبي ﷺ قرأ علی الجنازۃ بفاتحۃ الکتاب"۔ یہاں یہ مضمون صاف طور پر مرفوع ہے، لیکن امام ترمذی نے اس پر یہ فرمایا: "لا یصح هذا" امام ترمذی نے اس حدیث پر کلام میں جو تعبیر اختیار کی ہے اس سے جہاں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ مذکورہ حدیث درست نہیں، وہیں یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ وہ ابن عباس کے لفظ سنت کو مرفوع کے معنی میں نہیں لے رہے ہیں ورنہ ایسی تعبیر استعمال کی جاتی جس سے صرف اسی حدیث کا ضعف سمجھ میں آتا اور اصل معنی کا ثبوت باقی رہتا پھر اسے ابن عباس کی حدیث کے ساتھ دینا بھی اسی طرف اشارہ کر رہا ہے، ورنہ اس کو یہاں دینے کی کیا ضرورت تھی؟ تو محقق یہ ہوا کہ ابن عباس کا لفظ سنت بولنا مرفوع ہونے کی لازمی دلیل نہیں ہے۔

ان کے یہاں اس کے اطلاق میں توسع ہے۔

پھر اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ابن عباس کی اس تعبیر سے اس حکم کا مرفوع ہونا ہی مراد ہے؛ تو بھی حدیث ہمارے خلاف نہیں؛ کیوں کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضور ﷺ نے فاتحہ بطور دعاء پڑھی ہو اور حضرت عمر اور حضرت علی کے انکار کے مدنظر یہ احتمال متعین سا نظر آتا ہے۔

تشریح اثر اس اثر کو عبدالوہاب بن عطاء نے اپنی کتاب ''کتاب الجنائز'' میں موصولاً روایت کیا ہے۔ حضرت حسن بچہ کی نماز جنازہ کو بیان کر رہے ہیں، انہوں نے یہاں دو باتیں کہیں، ایک یہ کہ سورہ فاتحہ پڑھی جائے گی۔ ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے۔ دوسرے انہوں نے بچہ کے جنازہ کی دعاء بھی ذکر کی۔ اس دعاء میں پہلا لفظ ''فـــرط'' ہے، یہ اس شخص پر بولا جاتا ہے جسے کسی مہم میں آگے روانہ کیا جائے تاکہ وہ سامان ضرورت فراہم کرے اور انتظامات درست کرے۔ یہاں دعاء کا مقصد یہ ہوا کہ اے اللہ اس بچہ کو ہمارے لیے آخرت کا سامان مہیا کرنے والا بنا کہ وہ ہمارے لیے شفاعت وغیرہ کرے اور اس نماز کے ذریعہ ہمیں اجر ملے۔ دوسرا لفظ سلف ہے۔ سلف، مقدم اور پہلے جانے والے کو کہتے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ اے اللہ اس بچہ کو ہم سے پہلے جنت میں جانے والا بنا۔ اس میں جہاں یہ حوالہ ہے کہ بچہ کا مقام تو جنت ہے ہی؛ وہیں لطیف پیرائے میں اپنے لیے جنت میں جانے کی دعاء بھی آگئی ہے۔

تیسرا لفظ اجر کا ہے۔ یعنی اے اللہ اس بچہ کی جدائی پر جو ہمیں تکلیف ہے اس کا اجر عطاء فرما۔ یا اس بچہ کے ساتھ جو ہم نے سلوک کیا اور اسکے حقوق کی رعایت کی اور اس کی دیکھ ریکھ کی اس کا اجر عنایت فرما۔ یہاں یہ الفاظ آئے ہیں۔ دوسری روایات میں بچہ کی دعاء میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: ''اللهم اجعله لنا فرطا، واجعله لنا اجرًا وذخرًا، واجعله لنا شافعًا ومشفعًا''۔ الفاظ ملتے جلتے ہیں اور مفہوم بھی قریب قریب ہے۔

بالغوں کی نماز میں دعاء کے الفاظ بھی احادیث میں مختلف آئے ہیں، جو الفاظ یاد ہوں پڑھ لیں اس میں تنگی نہیں ہے البتہ ہمارے یہاں اس دعاء کو پڑھنے کا معمول ہے: ''اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وأنثانا، اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام، ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان''۔ نماز جنازہ میں حضور ﷺ مختلف دعائیں پڑھتے تھے، ان میں حضور موقعہ اور میت کے حال کی رعایت بھی فرماتے ہوں گے؛ لیکن مذکورہ بالا الفاظ کا پڑھنا زیادہ مروی ہے۔ یہ الفاظ حدیث کی اکثر کتابوں میں آئے ہیں۔

تشریح حدیث امام بخاری نے اس حدیث میں شعبہ اور سفیان کی روایتوں کو یکجا کر دیا ہے، ان دونوں میں اگر چہ کچھ فرق ہے؛ جیسا کہ نسائی اور ترمذی کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے، کہ نسائی نے شعبہ کی روایت دی ہے اور ترمذی نے سفیان کی؛ مگر وہ اختلاف لفظی ہے معنی ایک ہی ہیں، لفظ سنت دونوں میں ہے؛ اس لیے دونوں روایتوں کو جمع کرنے کی گنجائش ہے۔

حضرت ابن عباس نے نماز پڑھائی اور سورہ فاتحہ بھی پڑھی۔ یہاں جہر یا سر کی بات تو نہیں کہی گئی، لیکن بعد کے بیان سے یہی راجح ہوتا ہے کہ جہراً پڑھی تھی؛ کیوں کہ بعد میں فرمایا کہ میں نے سورہ فاتحہ اس لیے پڑھی تا کہ لوگوں کو اس کا سنت ہونا معلوم ہو جائے۔ اس حدیث سے ترجمہ کا ثبوت واضح ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال کرنے والے اسے پوری تفصیل کے ساتھ کیوں نہیں لیتے ؟ انہیں چاہیے کہ فاتحہ جہراً پڑھیں؛ تبھی اس حدیث پر عمل ہوگا۔ پھر ابن عباس کا لفظ سنت بھی محل نظر ہے جیسا کہ بیان کیا گیا جبکہ یہی لفظ مدار استدلال ہے۔

[۲۶] بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى الْقَبْرِ بَعْدَ مَايُدْفَنُ

(۱۳۳۶) حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ الشَّيْبَانِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَنْ مَرَّ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى قَبْرٍ مَنْبُوذٍ، فَأَمَّهُمْ وَصَلَّوْا خَلْفَهُ. قُلْتُ: مَنْ حَدَّثَکَ هٰذَا يَا أَبَا عَمْرٍو؟ قَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما.

(گذشتہ: ۸۵۷،۱۲۴۷،۱۳۱۹،۱۳۲۱،۱۳۲۶)

(۱۳۳۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ أَسْوَدَ رَجُلًا أَوْ امْرَأَةً كَانَ يَقُمُّ الْمَسْجِدَ فَمَاتَ، وَلَمْ يَعْلَمِ النَّبِيُّ ﷺ بِمَوْتِهِ، فَذَكَرَهُ ذَاتَ يَوْمٍ، فَقَالَ: مَا فَعَلَ ذٰلِکَ الْإِنْسَانُ؟ قَالُوْا مَاتَ يَارَسُولَ اللهِ! قَالَ: أَفَلَا آذَنْتُمُونِي؟ فَقَالُوا إِنَّهُ كَانَ كَذَا وَكَذَا قِصَّتُهُ. قَالَ: فَحَقَرُوا شَأْنَهُ. قَالَ: فَدُلُّونِي عَلَى قَبْرِهِ، فَأَتَى قَبْرَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ. (گذشتہ: ۴۵۸،۴۶۰)

ترجمہ [باب] دفن کے بعد قبر پر نماز پڑھنے کا بیان۔ شعبی کہتے ہیں کہ مجھے ان صاحب نے جو حضور ﷺ کے ساتھ ایک ایسی قبر سے گذرے تھے جو الگ تھلگ واقع تھی یہ خبر دی کہ حضور ﷺ نے امامت فرمائی اور لوگوں نے حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی۔ سلیمان کہتے ہیں کہ میں نے معلوم کیا کہ اے ابوعمرو آپ سے یہ حدیث کس نے بیان کی؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ابن عباس نے۔

حضرت ابو ہریرہ راوی ہیں کہ ایک سیاہ فام مرد یا عورت کا انتقال ہو گیا جو مسجد میں صفائی کیا کرتا تھا، حضور ﷺ کو اس کی وفات کا علم نہ ہوا، پھر ایک روز حضور ﷺ نے اسے یاد کیا اور پوچھا کہ فلاں شخص کو کیا ہوا؟ لوگوں نے بتایا کہ اس کا انتقال ہو گیا۔ حضور نے فرمایا کہ تم نے مجھے کیوں نہ بتایا؟ لوگوں نے جواب دیا کہ اس کا واقعہ تو اس اس طرح پیش آیا تھا۔ راوی کہتا ہے کہ انہوں نے اس کی حیثیت کو گرایا۔ حضور نے فرمایا کہ مجھے اس کی قبر بتاؤ، حضور اس کی قبر پر آئے اور نماز پڑھی۔

مقصد ترجمہ مقصد ترجمہ یہ ہے کہ قبر پر نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے۔ اس باب میں امام بخاری نے دو حدیثیں دی ہیں جن سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ قبر پر نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حضرت الاستاذؒ فرماتے ہیں کہ اگر نماز پڑھے بغیر دفن کر دیا گیا ہو تو اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے گی۔ ایسی صورت میں قبر کا سامنا ضرور ہوگا؛ لیکن میت کے حق کی ادائیگی کے لیے قبر کو جنازہ کی حیثیت دیدی گئی، کہ جس طرح جنازہ پر نماز پڑھنے میں نہ تو جنازہ میں موجود میت سے تقرب کا خیال ہوتا ہے اور نہ ہی تعبد یعنی اس کی عبادت کا وہم، بس یہی شان یہاں قبر پر نماز پڑھنے کی بھی ہوگی۔ حضرت الاستاذؒ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ یہ باب ایک اشکال کا جواب ہے کہ متعدد احادیث میں قبروں پر سجدہ کرنے اور نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے، تو اب سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا یہ ممانعت نماز جنازہ کو بھی شامل ہے؟ تو اس ترجمہ سے اس کا جواب دیدیا کہ جنازہ کی نماز اس سے مستثنی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قبر پر نماز پڑھنے سے روکنے کی وجہ سد باب ہے؛ کہ قبر پر نماز پڑھنے سے دل میں اس کے تقرب کی نیت یا اس کی عبادت کا وہم ہوسکتا ہے؛ جو کہ شرک ہے؛ اس لیے قبر پر نماز اور سجدے سے روک دیا گیا۔ نماز جنازہ میں وہ شبہ نہیں ہوگا؛ کیوں کہ جب قبر کو جنازہ کی حیثیت دیدی گئی؛ تو گویا نماز، جنازہ کو سامنے رکھ کر ہے۔

قبر پر نماز جنازہ پڑھنے کا مسئلہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، عائشہؓ اور جابرؓ ان سے جواز مروی ہے، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مسلک یہی ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمر کا معمول یہ تھا کہ اگر وہ جنازہ میں نماز ختم ہونے کے بعد پہنچتے، تو واپس آجاتے اور قبر پر جا کر نماز نہیں پڑھتے تھے۔ ابراہیم نخعی، حسن بصری، امام مالک، امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، لیث بن سعد؛ ان سب کا مسلک یہی ہے کہ قبر پر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ پھر احناف کے یہاں اس مسئلہ میں دو شخص مستثنی ہیں: ایک میت کا ولی اور دوسرا امام وقت؛ ان دونوں سے اگر نماز جنازہ فوت ہو جائے تو ان کے لیے دفن کے بعد قبر پر نماز پڑھنا جائز ہے اور حضور ﷺ کا نماز پڑھنا اسی پر محمول ہے؛ اس لیے ان حدیثوں سے کسی کا عام اجازت کے لیے استدلال مفید مقصد نہیں۔

تشریح حدیث اول یہ روایت گذر چکی ہے، ابن عباس فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا گذر ایک ایسی قبر سے ہوا جو دیگر قبروں سے الگ ایک طرف کو واقع تھی، حضور نے اس کے بارے میں تحقیق کی کہ اس کی تدفین کب ہوئی؟ صحابہ نے آپ کو بتایا کہ گذشتہ رات کو ہوئی ہے؛ تو حضور ﷺ نے نماز پڑھائی، صحابہ نے آپ کے پیچھے صف بنائی۔ ترجمہ ثابت ہوگیا کہ حضور ﷺ نے قبر پر نماز ادا کی۔

یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ ولی میت اور والی حکومت کے لیے دفن کے بعد قبر پر نماز پڑھنے کی گنجائش ہے۔ احناف اس عام اجازت کے خلاف ہیں جو شوافع کے یہاں دی گئی ہے کہ نماز جنازہ ہو جانے کے بعد

جو بھی آئے اسے قبر پر نماز پڑھنے کی اجازت ہو اور ان کے نزدیک چھ ماہ یا ایک سال تک اس کی گنجائش ہے۔اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح حدیث دوم یہ حدیث بھی گذر چکی ہے۔ پیچھے اس کی تشریح میں راوی کے اس اختلاف پر بھی بات ہو چکی ہے کہ یہ قصہ مرد کا ہے یا عورت کا۔ خیر مسجد نبوی میں جھاڑو لگانے والی ایک عورت یا مرد کا انتقال ہو گیا تھا۔ یہ واقعہ رات کے وقت پیش آیا تھا؛ اس لیے حضور ﷺ کو زحمت سے بچانے اور دوسرے اس کو معمولی سمجھتے ہوئے حضور کو اطلاع دیے بغیر دفن کر دیا۔ حضور ﷺ کو جب معلوم ہوا تو اس کی قبر پر تشریف لے جا کر نماز پڑھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام وقت کے لیے دفن کے بعد قبر پر بھی نماز پڑھنا جائز ہے۔

بعض حضرات نے قبر پر نماز کو حضور ﷺ کی خصوصیت پر بھی محمول کیا ہے۔ ان کی دلیل خود ان حدیثوں میں آیا ہوا یہ حصہ ہے کہ " إن هذه القبور مملوء ة ظلمة حتى أصلي عليها " اس میں حضور نے اس برکت کو اپنی طرف منسوب کیا، آپ نے اس نفع کو عمومی سیاق میں بیان نہیں کیا۔ جس کا مفہوم یہی ہے کہ اس فائدہ کا تعلق صرف آپ کی ذات سے ہے۔

قبر پر نماز کی اجازت عام نہیں ہے۔ اس کی بہت مضبوط دلیل یہ ہے کہ صحابہ نے حضور ﷺ کی قبر پر نماز نہیں پڑھی؛ حالاں کہ بہت سے صحابہ اور بہت سے نو مسلم جو دفن کے فوراً بعد ہی حاضر ہو گئے تھے اور ان کو نماز نہیں ملی تھی؛ انہوں نے نہ خود قبر پر نماز اداء کی اور نہ ہی کسی نے ان سے ایسا کرنے کے لیے کہا۔ بعد میں حضرات شیخین کی قبروں پر بھی نماز پڑھنا مروی نہیں ہے؛ حالاں کہ ان سے زیادہ نماز کا حق کس کو ہو سکتا ہے؟ بالخصوص جب کہ صحابہ اس کے متمنی اور آرزومند بھی رہے ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ قبر پر نماز پڑھنا حضور ہی کے ساتھ خاص تھا۔

[۶۷] بَابُ الْمَيِّتِ يَسْمَعُ خَفْقَ النِّعَالِ

(۱۳۳۸) حَدَّثَنَا عَيَّاشٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، قَالَ: وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ: حَدَّثَنَا ابْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ، وَتُوُلِّيَ، وَذَهَبَ أَصْحَابُهُ حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ فَأَقْعَدَاهُ فَيَقُولَانِ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هٰذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ ﷺ، فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ. فَيُقَالُ: انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ، أَبْدَلَكَ اللهُ بِهِ مَقْعَدَكَ مِنَ الْجَنَّةِ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا. وَأَمَّا الْكَافِرُ أَوِ الْمُنَافِقُ فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ. فَيُقَالُ: لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ. ثُمَّ يُضْرَبُ بِمِطْرَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً بَيْنَ

أُذُنَيْهِ، فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ. (آئندہ: ۱۳۷۴)

ترجمہ [باب] اس بات کا بیان کہ میت جوتوں کی آواز سنتی ہے۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب بندہ اپنی قبر میں رکھ دیا جاتا ہے اور لوگ واپس آنے لگتے ہیں اور اس کے رفقاء جانے لگتے ہیں، تو وہ ان کے جوتوں کی کھٹ کھٹاہٹ سنتا ہے؛ پھر دو فرشتے اس کے پاس آتے ہیں، اس کو بٹھاتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ تم اس شخص یعنی محمد ﷺ کے بارے میں کیا کہتے تھے؟ وہ کہتا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ اللہ کے بندہ اور اس کے رسول ہیں۔ اس سے کہا جاتا ہے کہ اپنی جہنم والی جگہ کو دیکھو، اللہ نے اس کے بدلے تمہیں جنت میں ٹھکانہ دیا ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ وہ ان دونوں کو ایک ساتھ دیکھتا ہے۔ رہا کافر یا منافق؛ تو وہ کہتا ہے میں نہیں جانتا۔ میں وہی کہتا تھا جو لوگ کہتے تھے۔ اس سے کہا جاتا ہے کہ نہ تو تو نے خود جانا اور نہ ہی جاننے والوں کی پیروی کی؛ پھر لوہے کے ایک گرز سے دونوں کانوں کے بیچ زور سے مارا جاتا ہے۔ اس کی چیخ اتنی بلند ہوتی ہے کہ انسان اور جن کے علاوہ آس پاس کی تمام چیزیں سنتی ہیں۔

سابق سے مناسبت اور مقصد ترجمہ پچھلے باب میں یہ بتایا تھا کہ قبر پر نماز پڑھنا جائز ہے، پھر ظاہر ہے کہ قبر پر نماز پڑھنے کے لیے قبرستان جانا ہوگا، اس مناسبت سے قبرستان سے متعلق ایک اور مسئلہ پر باب قائم کیا۔ اس باب میں امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قبرستان مین جوتا پہن کر جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کے لیے امام بخاری نے حضرت انسؓ کی طویل حدیث دی، جس میں جوتوں کا ذکر ہے، اس سے مقصد باب ثابت ہو گیا، تفصیل آگے آرہی ہے۔

"خفق" اور "قرع" میں فرق پھر امام بخاری نے ترجمہ میں "خــفــق" کا لفظ دیا ہے؛ جبکہ حدیث باب میں "قرع" کا لفظ ہے، ان دونوں لفظوں میں معمولی فرق ہے، "خفق" اس آواز کو کہتے ہیں جو زمین پر جوتے پہن کر چلنے سے عام طور پر آتی ہے، جب کہ قرع کے مفہوم میں شدت ملحوظ ہے؛ یعنی زور سے چلنے پر جو آواز پیدا ہوتی ہے اس پر قرع کا لفظ بولا جاتا ہے۔

اس کے جواب میں پہلی بات تو یہ ہے کہ مذکورہ فرق اپنی جگہ ہے؛ لیکن ایسے معمولی فرق کے باوجود اصل معنی میں یکسانیت اور شرکت کی وجہ سے ایک کا استعمال دوسرے کی جگہ کر لیا جاتا ہے۔ دوسرا جواب جو کہ فنی اعتبار سے زیادہ مناسب ہے، یہ ہے کہ ترجمہ میں اس لفظ کو اختیار کرنے کا مقصد حدیث کے دوسرے طرق کی طرف اشارہ کرنا ہے، جن میں "خفق" کا لفظ آیا ہے؛ جیسا کہ براء ابن عازبؓ کی روایت کے یہ الفاظ: "**وإنه ليسمع خفق نعالهم**" (مسند احمد، ابوداؤد) اور بزار نے ابوہریرہ سے بھی یہی لفظ دیے ہیں: "**إن الميت ليسمع خفق نعالهم إذا ولوا مدبرين**"۔ اس سلسلے میں ابن المنیر کی بات بھی بہت عمدہ ہے کہ "خفق" کے لفظ سے امام بخاری تدفین کے آداب

کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں، کہ قبرستان میں پاؤں کو زمین پر زور سے مار کر نہیں چلنا چاہیے؛ بلکہ چال میں وقار اور سکون ہونا چاہیے جیسا کہ قبرستان کے موقعہ کا تقاضا ہے۔

قبرستان میں جوتے چپل پہن کر جانا کیسا ہے؟ اس مسئلہ میں جمہور کی رائے جواز کی ہے، کہ قبرستان میں جوتے چپل پہن کر جانا جائز ہے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ حسن بصری، ابن سیرین، نخعی، سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور فقہائے تابعین و تبع تابعین کا یہی مسلک ہے۔ دوسری طرف امام احمد بن حنبل اور اہل ظواہر کے نزدیک قبرستان مین جوتے چپل پہن کر جانا مکروہ ہے۔ اس وضاحت کی ضرورت نہیں کہ اس میں وہ حصہ زیر بحث ہے، جو قبروں کے درمیان ہوتا ہے، جہاں تک نفس قبر کی بات ہے، تو اس پر بیٹھنے یا ٹیک لگانے کی ممانعت کی حدیثیں الگ ہیں، ان پر تو بیٹھنا بھی جائز نہیں ہے، ان پر چلنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے!

مستدلات کا ذکر جمہور کی دلیل یہی حدیث باب ہے، جس میں تدفین کے لیے جانے والوں کے بارے میں آیا کہ جوتے پہنے ہوئے تھے، یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس حدیث میں تو محض خبر دی گئی ہے، کہ مردہ ساتھ جانے والوں کے جوتوں کی آواز سنتا ہے، اس سے جواز یا عدم جواز پر کیسے استدلال ہو سکتا ہے؟ اس لیے کہ یہاں صرف خبر نہیں ہے؛ بلکہ رسول اللہ ﷺ کی تقریر ہے، یعنی حضور ﷺ نے ایک حالت کو بیان کیا اور پھر اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اسی کو اصطلاح میں تقریر کہتے ہیں، جو حدیث کی ایک قسم ہے اور دلیل و حجت ہے۔

اہل ظاہر کی دلیل بشیر بن خصاصیہ کی حدیث ہے، کہ ایک شخص "سبتی" جوتے پہن کر قبروں کے درمیان چل رہا تھا، حضور نے اس سے فرمایا کہ اے سبتی جوتے والے اپنے جوتے اتار دے: "**عن بشير بن الخصاصية أن النبي ﷺ رأى رجلاً يمشي بين القبور وعليه نعلان سبتيان فقال: يا صاحب السبتيين ألق نعليك**" (ابوداؤد، نسائی)

اس حدیث میں حضور نے جوتے اتارنے کا حکم دیا، اصحاب ظاہر کا مسلک اس کے مطابق یہ ہے کہ قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا جائز نہیں اور پھر اس ظاہر پرستی میں ابن حزم نے جمود کی انتہاء کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ قبروں کے درمیان چلنے کی ممانعت صرف سبتی جوتوں میں ہے دیگر جوتے پہن کر چلنا جائز ہے۔

ممانعت والی حدیث کا جواب اس حدیث کے علماء نے مختلف جواب دیے ہیں۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اس شخص کے کبر و گھمنڈ کی وجہ سے منع فرمایا تھا، جیسا کہ ممانعت میں "**يا صاحب السبتيين**" کے لفظ سے ظاہر ہے۔ لیکن اگر خطابی کی مراد یہ ہے کہ وہ شخص اس وقت تکبر کے جذبات میں مبتلا تھا اور حضور کو اس کا علم ہو گیا تھا تب تو خطابی کی توجیہ کی گنجائش ہے، لیکن اگر وہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ سبتی جوتا پہننا ہی کبر کی

علامت ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں؛ کیوں کہ خود حضرت ابن عمر سبتی جوتا پہنتے تھے اور حضور ﷺ کا پہننا بھی نقل فرماتے تھے۔ امام طحاوی نے فرمایا کہ جوتا اتارنے کا حکم اس پر لگی ہوئی گندگی کی وجہ سے دیا تھا۔ ایک رائے یہ ہے کہ حضور ﷺ کا مقصد اس شخص کی حالت پر تنبیہ کرنا تھا، وہ سبتی جوتے پہنے ہوئے جس حال میں جارہا تھا وہ ایک ایسے شخص کی چال تھی جو خوشحالی اور فارغ البالی کا انداز لیے ہوئے تھی؛ جس میں آدمی کے اندر آخرت سے بے نیازی اور غفلت معلوم ہوتی ہے؛ تو آپ ﷺ نے قبرستان مین ایسی لاپرواہی کے ساتھ چلنے کی وجہ سے جوتا اتارنے کا حکم دیا۔

تشریح حدیث

حضرت انس سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ بندہ جب قبر میں رکھ دیا جاتا ہے اور لوگ پیٹھ پھیر کر چلے جاتے ہیں، تو اس وقت وہ ان جانے والوں کے جوتوں کی کھٹ کھٹاہٹ سنتا ہے۔ یہی حصہ ترجمہ کا مقصود ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قبرستان میں جوتے چپل پہنے ہوئے جانا جائز ہے۔ کیوں کہ حضور ﷺ نے یہ بیان کرنے کے بعد کوئی نکیر نہیں کی۔ یہاں وَتُوُلِّيَ، وَذَهَبَ أَصْحَابُه دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے یعنی واپس جانا۔

آگے فرمایا کہ اس کے بعد دو فرشتے آتے ہیں۔ دیگر روایات میں ان کے نام منکر ونکیر آئے ہیں۔ یہ اسے بٹھاتے ہیں اور سوال کرتے ہیں کہ اس شخص کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ یہاں شخص سے حضور ﷺ مراد ہیں، لیکن هذا کے استعمال کا مفہوم جیسا کہ تنویر الحوالک میں ہے یہ ہے کہ یہاں ''ال'' عہد ذہنی کا ہے اور حضور کی طرف اشارہ معہود ذہنی کے طور پر ہے۔ وہ بندۂ مؤمن کہتا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ اللہ کے بندہ اور اس کے رسول ہیں، بندہء مؤمن کی اس کامیابی کے بعد وہ فرشتے اسے جہنم کی وہ جگہ دکھاتے ہیں جو اس کے لیے تھی اور خبر دیتے ہیں کہ اللہ نے اسے جنت کے ٹھکانے سے بدل دیا ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ وہ دونوں مقام ملاحظہ کرتا ہے۔ لیکن کافر اور منافق مذکورہ سوال کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا، میں تو وہی کہتا تھا جو لوگ کہتے تھے۔ اس سے یہ کہا جائے گا کہ '' لا دريت ولا تليت''۔

'' لا دريت ولا تليت'' کی تشریح

لا دریت کے معنی تو واضح ہیں کہ تو نے نہیں جانا، یا خدا کرے کہ تو نہ جانے۔ لیکن ''لا تليت'' کا لفظ قابل غور ہے، اس لفظ میں یہ بحث ہے کہ یہ معتل یائی ہے یا واوی؛ بعض حضرات اس کو یائی کہتے ہیں اور بعض واوی، یائی کہنے والوں میں سے علامہ خطابی کی رائے یہ ہے کہ اصل میں '' لا ايتليت'' تھا ''ما استطعت'' کے معنی میں۔ ہمزہ اور یاء اول کو حذف کر دیا گیا '' تليت'' رہ گیا۔ ابن الانباری کی رائے یہ ہے کہ اس کی اصل '' أتليت'' ہے جس کے معنی پیچھے آنے کے ہیں؛ کہا جاتا ہے ''أتليت الناقة''۔ اس صورت میں یہاں مفہوم یہ ہوگا کہ نہ تو تو نے خود جانا اور نہ ہی جاننے والوں کے پیچھے چلا۔ ثعلب کی رائے یہ ہے کہ یہ ''تلوت'' واوی تھا، غلطی سے ''تليت'' یائی ہو گیا اور اس کے معنی تلاوت کرنے کے

ہیں؛ یہاں مفہوم یہ ہوگا کہ نہ تو نے جانا اور نہ قرآن کی تلاوت کی۔ علامہ عینی کہتے ہیں کہ تمام اقوال میں یہ قول زیادہ صحیح ہے۔ کیوں کہ مسند احمد میں بروایت براء بن عازب یہ الفاظ آئے ہیں: "لا دریت و لا تلوت"۔ ابن بطال نے بھی یہی بات دوسرے انداز مین فرمائی کہ " لا تلوت" سے " لا تلیت" ہوگیا اور اس کی وجہ جوار کی رعایت ہے، کیوں کہ پیچھے "دریت" یائی تھا۔ علامہ کشمیری نے تقریباً یہی بات ارشاد فرما کر اس کی یہ مثال دی "الغدایا و العشایا" کہ اس میں بھی "الغدایا" واوی ہے "الغداوی" ہونا چاہیے، لیکن "العشایا" کی رعایت میں اسے بھی یائی کر دیا گیا۔

پھر جو لوگ اسے "تلوت" مانتے ہیں؛ ان میں بعض تو اسے تلاوت قرآن کے معنی میں لیتے ہیں؛ تو معنی یہ ہوئے کہ فرشتے اسے قرآن کی تلاوت نہ کرنے پر جھڑکیں گے؛ جب کہ بعض حضرات اسے اتباع کے معنی میں لیتے ہیں، "تلا یتلو" کے معنی پیچھے چلنے اور اتباع کرنے کے بھی ہیں۔ اب مفہوم یہ ہوگا کہ فرشتے یوں کہیں گے کہ نہ تو تو نے خود جانا اور نہ ہی جاننے والوں کا اتباع کیا۔ ہم نے ترجمہ میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ علامہ زمخشری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے؛ انہوں نے "لاتلیت" کی تفسیر "لاتبعت" سے کی ہے۔

اس زبانی سرزنش کے بعد اسے لوہے کی ایک گرز سے نہایت زور سے مارا جائے گا، وہ اس مار سے اتنی آواز سے چلائے گا کہ وہ آواز آس پاس کے تمام جانداروں کو سنائی دے گی، انسان اور جنات کے علاوہ۔ یہاں "من یلیه" کا لفظ ہے۔ "مـن" ذوی العقول کے لیے آتا ہے۔ یہاں اگر ذوی العقول ہی کے لیے لیں، تو انسان اور جنات کے استثناء کے بعد صرف ملائکہ بچتے ہیں اس صورت میں حاصل یہ ہوگا کہ اس آواز کو آس پاس کے ملائکہ سنتے ہیں اور وہ منکر ونکیر ہی ہوئے۔ یہ معنی اس لیے بہتر نہیں ہیں کہ ضرب کی شدت، جس کا بیان یہاں مقصود ہے، وہ اس مفہوم کا ساتھ نہیں دیتی۔ اس لیے اسے عام ہی رکھا جائے کہ یہ آواز ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو سنائی دیتی ہے، ذوی العقول یعنی فرشتوں کو غلبہ دے کر "من" لے آئے۔ اسے بلاغت کی اصطلاح میں تغلیب کہتے ہیں۔

اللہ نے آزمائش وامتحان کی حکمت کے پیش نظر اس آواز کو جنات اور انسانوں کو نہیں سنایا، کیوں کہ ایسے عذاب کو اگر سنایا جاتا تو ایمان بالغیب باقی نہ رہتا؛ بلکہ وہ ایمان مشاہدہ پر مبنی ہو جاتا۔ اور اللہ کے یہاں ایمان بالغیب ہی مطلوب ہے۔ اس حدیث میں عذاب قبر کا مضمون ہے قدیم زمانے میں معتزلہ اور اب ان کے جانشین نیچری اور عقلیت پرست لوگ اس کے منکر ہیں۔ لیکن اس موضوع پر آگے "بـاب عـذاب القبر"، یعنی باب نمبر ۸۶ آرہا ہے ،ان شاء اللہ عذاب قبر پر کلام وہیں ہوگا۔

[۶۸] بَابُ مَنْ أَحَبَّ الدَّفْنَ فِي الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ أَوْ نَحْوِهَا

(۱۳۳۹) حَـدَّثَنَا مَحْمُودٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ ابْنِ طَاوُوسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُـرَيْـرَةَ رضي الله عنه قَالَ: أُرْسِلَ مَلَكُ الْمَوْتِ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ

فَلَمَّا جَاءَهُ صَكَّهُ فَفَقَأَ عَيْنَهُ، فَرَجَعَ إِلَى رَبِّهِ، فَقَالَ: أَرْسَلْتَنِي إِلَى عَبْدٍ لَا يُرِيدُ الْمَوْتَ. فَرَدَّ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَيْنَهُ، وَقَالَ: ارْجِعْ فَقُلْ لَهُ يَضَعُ يَدَهُ عَلَى مَتْنِ ثَوْرٍ، فَلَهُ بِكُلِّ مَا غَطَّتْ بِهِ يَدُهُ بِكُلِّ شَعْرَةٍ سَنَةٌ. قَالَ: أَيْ رَبِّ! ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: ثُمَّ الْمَوْتُ. قَالَ: فَالْآنَ. فَسَأَلَ اللّٰهَ أَنْ يُدْنِيَهُ مِنَ الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ رَمْيَةً بِحَجَرٍ. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: فَلَوْ كُنْتُ ثَمَّ لَأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ عِنْدَ الْكَثِيبِ الْأَحْمَرِ. (آئندہ:۳۴۰۷)

ترجمہ [باب] ارض مقدسہ، یا اور کسی بابرکت مقام میں دفن ہونے کی آرزو کرنے کا بیان۔ حضرت ابو ہریرہ نے بیان کیا کہ موت کے فرشتے کو موسی علیہ السلام کے پاس بھیجا گیا، جب وہ حضرت موسی کے پاس آیا تو انہوں نے اس کو ایک طمانچہ مارا اور اس کی آنکھ پھوڑ دی، وہ فرشتہ اپنے رب کے پاس واپس ہو گیا اور یہ کہا کہ تو نے مجھے ایسے بندے کے پاس بھیجا جو مرنا نہیں چاہتا، اللہ نے اس کو آنکھ دوبارہ دیدی اور کہا کہ جاؤ اس سے یہ کہو کہ وہ اپنا ہاتھ کسی بیل کی پیٹھ پر رکھے، اس کا ہاتھ جتنے بالوں کو ڈھانپے گا اس میں سے ہر بال کے عوض اسے ایک سال کی عمر ملے گی۔ موسی نے کہا اے میرے رب! پھر کیا ہوگا؟ اللہ نے فرمایا پھر موت ہے۔ موسی نے کہا کہ پھر تو اے میرے رب ابھی سہی۔ پھر موسی نے اللہ سے دعاء کی کہ انہیں ارض مقدسہ سے ایک پتھر پھینکنے کے بقدر قریب کر دے۔ حضرت ابو ہریرہ نے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ اگر میں وہاں ہوتا تو تمہیں موسی کی قبر راستے کے کنارے لال ٹیلے کے پاس دکھا دیتا۔

مقصد ترجمہ یہ ترجمہ بعض وجوہ سے بہت اہم ہے۔ اس ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ ارض مقدسہ یعنی بیت المقدس جو کہ فلسطین میں ہے؛ وہاں اور اس کی طرح دیگر بابرکت مقامات پر دفن ہونے کی تمنا وخواہش کرنا جائز ہے، بلکہ حدیث میں آنے والے حضرت موسی کے سوال کو اگر سامنے رکھیں تو مستحب ومحمود ہے۔ چوں کہ ارض مقدسہ سے بیت المقدس کا علاقہ مراد ہے؛ اس لیے امام بخاری نے ترجمہ میں "نحوها" کا لفظ بڑھا دیا تا کہ مسئلہ کے عموم کی طرف اشارہ ہو جائے۔ پھر تراجم کی جو اہمیت ہے اس کے مدنظر بخاری کا ہر ایک لفظ قابل غور ہوتا ہے۔ اب یہاں بخاری نے "من أحب" کہا؛ حالاں کہ وہ "باب الدفن في الأرض المقدسة" بھی کہہ سکتے تھے؛ یہ "من أحب" کا اضافہ بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ایسی آرزو مستحسن ہے۔

حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے بہت خوب فرمایا کہ جس طرح میت کو صالحین کے نماز پڑھنے سے فائدہ کی امید ہے اور اسی لیے نماز جنازہ مشروع ہوئی ہے؛ اسی طرح مکان اور جگہ کی برکت سے بھی میت کو فائدہ پہنچانا اور برکت کی جگہ اور بزرگوں کی قبروں کے پاس دفن کرنا بھی ممدوح اور مطلوب ہے۔ بالخصوص جب کہ میت کی آرزو اور خواہش بھی ہو۔

آثار صالحین سے تبرک میں امام بخاری کا رجحان

امام بخاری کے اس باب سے ان لوگوں کے مسلک کی تائید ہو رہی ہے جو آثار صالحین سے تبرک کے قائل ہیں بخاری اگر ترجمہ کو بیت المقدس تک رہنے دیتے تو بھی ترجمہ میں تاویل کی گنجائش رہتی؛ مگر بخاری تو" ونحوها" کا لفظ بڑھا کر اپنا موقف بالکل ہی واضح کر دینا چاہتے ہیں۔ زین الدین ابن المنیر نے اس" ونحوها" کی توضیح ان الفاظ میں کی:"المراد بقوله: أو نحوها، بقية ماتشد إليه الرحال من الحرمين وكذلك ما يمكن من مدافن الأنبياء وقبور الشهداء والأولياء تيمناً بالجوار وتعرضاً للرحمة النازلة عليهم اقتداءً بموسى عليه السلام"۔ ابن المنیر نے مساجد ثلاثہ اور مقامات مقدسہ کے ساتھ اسی حیثیت میں انبیاء کے مزارات اور شہداء و اولیاء کی قبروں کو بھی شامل کر دیا اور یہ بھی کہہ گئے کہ اس قرب کی آرزو کی وجہ ان کے پڑوس سے استفادہ اور برکت حاصل کرنا اور ان پر نازل ہونے والی رحمت میں اپنے آپ کو شامل کرنا ہے اور آخر میں تو یہ بھی فرما دیا کہ ایسا کرنا حضرت موسی علیہ السلام کی اقتداء ہے۔

یہ حدیث واضح طور پر روحانی فیض اور ان انبیاء کی قبروں سے برکت حاصل کرنے پر دلالت کر رہی ہے جو وہاں مدفون ہیں، پھر جب موسی علیہ السلام اس تبرک کی اہمیت محسوس کر رہے ہیں، تو دوسروں کے لیے تو اس کی اہمیت اور بھی زیادہ ہوگی، آج کل بعض لوگوں کے غلو کا یہ عالم ہے کہ وہ صالحین، شہداء؛ بلکہ انبیاء تک کی قبروں پر اس بات کے روادار نہیں ہیں کہ اس مقام کی برکت، یا اس میں مدفون صالحین کے وسیلے سے کوئی شخص اپنے حق میں اللہ سے کچھ مانگ سکے، یہ موقف اس طرح کی صحیح احادیث کی روشنی میں درست نہیں ہے۔ حضرت موسی علیہ السلام بیت المقدس میں دفن ہونے کی دعاء صرف اس لیے فرما رہے ہیں کہ وہاں دیگر انبیاء کی قبریں موجود ہیں، جن پر شب و روز اللہ کی رحمتیں نازل ہوتی ہیں، حضرت موسی کا عمل تو ہمارے لیے اسوہ ہے؛ خاص طور پر جب کہ اس کے ساتھ نبی کریم ﷺ کی تقریر بھی ہے۔

نبی کریم ﷺ نے حضرت موسی کی قبر کے پاس نماز پڑھی

سفر اسراء میں حضرت جبریل کی نشاندہی پر آپ ﷺ نے ایک درخت کے پاس سواری سے اتر کر نماز پڑھی۔ نماز کے بعد حضرت جبریل نے بتایا کہ اس مقام پر حضرت موسی علیہ السلام کی قبر ہے۔ بے شک جن روایات میں قبر موسی کی صراحت ہے وہ ضعیف ہیں؛ لیکن ترمذی نے سفر اسراء کے دوران جو درخت کے پاس نماز پڑھنے کی روایت دی ہے، اس کی سند کو صحیح کہا ہے، ابوداؤد میں بھی اس مضمون کی ایک روایت صحیح ہے۔ تو اتنا تو محقق ہے کہ دوران سفر آپ نے ایک مقام پر حضرت جبریل کے کہنے پر نماز اداء کی تھی۔ پھر یہاں دو باتیں اور قابل غور ہیں:

ایک تو یہ کہ دیگر روایات میں شجرہ کے پاس حضرت موسی کی قبر کا ہونا مذکور ہے؛ اگر چہ وہ سنداً بہت قوی نہیں ہیں۔ دوسرے تاریخی روایات میں بھی حضرت موسی کی قبر کا ایک درخت کے پاس ہونا بیان کیا جاتا ہے، نیز حضرت موسی کی قبر

پر نماز پڑھنے کی تائید خود حدیث باب سے بھی اس طرح ہوتی ہے کہ، حضور ﷺ نے یہ فرمایا کہ اگر میں وہاں ہوتا تو تمہیں حضرت موسیٰ کی قبر دکھا دیتا۔ یہ انداز بیان اسی شخص کا ہے جو اس قبر کو دیکھ چکا ہو۔ ان سب باتوں کو یکجا کرنے سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس سفر میں حضرت موسیٰ کی قبر کے پاس نماز پڑھی تھی **اور اگر یہ** بات تسلیم نہ کی جائے تو یہ بتانا بہت مشکل ہوگا کہ اس جگہ باقاعدہ سفر روک کر حضور ﷺ نے نماز کیوں پڑھی؟ اور اس خاص جگہ کی نشاندہی کی ضرورت حضرت جبریل کو کیوں پیش آئی؟

جو لوگ تبرکات اور مقدسات کے خلاف ہیں ان کی طرف سے حضرت عمرؓ کے اس عمل کو بہت پیش کیا جاتا ہے کہ انہوں نے شجرۂ رضوان کو۔ جس کا ذکر قرآن میں ہے۔ کٹوا دیا تھا، لیکن ان حضرات سے حضرت عمرؓ کے اس عمل کو سمجھنے میں غلط فہمی ہوگئی ہے، حضرت عمر نے اس درخت کو اس لیے کٹوایا تھا کہ اس کی تعیین میں اختلاف ہو گیا تھا اور صحابہ ایک درخت پر متفق نہیں تھے، سب کی رائے الگ الگ درختوں کے بارے میں ہوگئی تھی، جس سے ایک طرف اصل درخت مشتبہ ہو گیا تھا، جو کہ مقام برکت تھا اور دوسری طرف اس مسئلہ پر فتنہ ہونے کا اندیشہ بھی پیدا ہو گیا تھا۔

حضرت عمر کا اسے کٹوانا اس لیے ہرگز نہیں تھا کہ وہ مقدس مقامات کے تقدس اور تبرک کے قائل نہیں تھے، حضرت عمر کے بارے میں ایسی بات کیسے کہی یا سوچی جا سکتی ہے؟ حضرت عمر تو بابرکت مقامات پر نماز وسجدے کے قائلین میں سرفہرست ہیں؛ بلکہ وہ اس موضوع کے معلم ہیں؛ سب کو معلوم ہے کہ قرآنی حکم نازل ہونے سے پہلے ہی حضرت عمر مقام ابراہیم کو نماز گاہ بنانے کی رائے حضور ﷺ کے سامنے پیش کر چکے تھے۔ اس وقت تک حضرت عمر کے سامنے وہاں نماز کے بارے میں کوئی نص اور دلیل نہیں تھی، سوائے اس کے کہ اس جگہ کے ساتھ ایک جلیل القدر پیغمبر کا جسمانی تعلق رہ چکا تھا۔

مقدس مقامات کو ختم کرنے کا جو فیصلہ حرمین کے علماء اور ذمہ داران نے کیا، اس میں ان سے بڑی چوک ہوگئی ہے، قرآن وسنت اور سلف کا تعامل ان کے اس موقف کے خلاف ہے، یہ اقدام جس طرح علمی اور تحقیقی لحاظ سے درست نہیں اسی طرح عالم اسلام کے دینی جذبات کے لحاظ سے بھی نامناسب ہے، ظاہر ہے کہ یہاں اس موضوع پر مستقل کلام کی گنجائش نہیں ہے، اس کے لیے مستقل کتابیں موجود ہیں؛ مگر ہم متعلقہ احادیث پر اس طرف توجہ دلاتے رہتے ہیں اور ضروری تنبیہ بھی کرتے رہتے ہیں؛ کیوں کہ یہ احادیث صحیح بخاری کی ہیں اور صحیح بخاری کی اہمیت کو سب تسلیم کرتے ہیں۔

تشریح حدیث

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس اللہ تعالیٰ نے موت کے فرشتے کو بھیجا۔ وہ حضرت موسیٰ کے پاس آدمی کی شکل میں آیا۔ حضرت اس کو پہچان نہیں سکے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام اس وقت کسی کام میں مشغول بھی تھے۔ جب ان کو ایک آدمی بلا اجازت اندر آتے نظر آیا تو ایک طمانچہ رسید کیا، جس سے اس فرشتے کی آنکھ جاتی رہی۔

بعض مرتبہ انبیاء ملائکہ کو پہچان نہیں پاتے

اگر چہ انبیاء کرام کے پاس ملائکہ کا آنا بکثرت ہوتا ہے؛ مگر بعض مرتبہ انبیاء سے بھی ملائکہ کو پہچاننے میں چوک ہو جاتی ہے، چنانچہ حضرت ابراہیم کا واقعہ قرآن میں ہے کہ وہ بشارت دینے کے لیے آنے والے فرشتوں کو انسان سمجھ رہے تھے؛ تبھی تو جلدی سے گائے کے بچے کا گوشت کھانے کے لیے پیش کیا، ورنہ وہ جانتے تھے کہ فرشتے کھانے پینے والی مخلوق نہیں ہیں۔ پھر لوط علیہ السلام بھی نہیں پہچان سکے اور گھبرائے کہ خوبرو لڑکوں کی شکل میں یہ مہمان کیوں آگئے؟ میری قوم کے لوگ ان پر غلط نظر ڈالیں گے۔ بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی حدیث جبریل کے واقعہ میں نہیں پہچان سکے تھے آپ نے فرمایا: "ما أتاني في صورة قط إلا عرفته فيها غير هذه المرة"۔ تو صحیح بات یہ ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام نے ان کو پہچانا نہیں تھا، اسی لیے مار دیا؛ اگر پہچانتے تو ہرگز نہ مارتے؛ لہذا یہ سوال ختم ہو گیا کہ ایک فرشتے پر کیسے دست درازی کی۔

حضرت موسی کے مارنے کی شرعی حیثیت

حضرت موسی نے اس لیے مارا تھا کہ وہ اچانک بلا اجازت گھر کے اندر آگئے تھے، اس موقعہ پر تنبیہ کرنے کی اجازت ہے۔ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم ففقئوا عينه فلا دية ولا قصاص"۔ (نسائی) کہ اگر کوئی گھر میں بلا اجازت جھانکنے والے کی آنکھ پھوڑ دے تو اس پر دیت ہے نہ قصاص۔ اس طرح حضرت موسی کا یہ عمل بھی ایک شرعی حکم کے دائرے میں ہے۔ اس پر بھی شرعی نقطۂ نظر سے اعتراض کی گنجائش نہیں۔

فرشتہ کی آمد برائے امتحان تھی

حضرت موسی کے پاس سے فرشتہ اللہ کے سامنے حاضر ہوا اور ماجرا سنایا۔ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ فرشتہ نے وہ مار کیسے منظور کی؟ اور روح نکالنے میں ایسی تاخیر کیوں کی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل اللہ کا مقصد اس موقع پر صرف امتحان تھا، روح قبض کرانا نہیں تھا، ورنہ فرشتہ اپنا کام کر کے رہتا خواہ حضرت موسی موت کو لاکھ ناپسند کرتے، اللہ فرماتا ہے "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون"۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی پیغمبر کی روح قبض کرنے سے پہلے اختیار دیتا ہے: "إن الله لم يقبض نبياً حتى يخيره" (مسند أحمد). اس سے معلوم ہوا کہ اس وقت آنا صرف امتحان کے لیے تھا؛ روح نکالنے کے لیے نہیں تھا۔

دراصل بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ بات حتمی اور قطعی انداز میں کہی جاتی ہے؛ مگر مراد صرف امتحان ہوتا ہے۔ جیسے اللہ نے حضرت ابراہیم کو حکم دیا کہ فرزند کو ذبح کریں؛ مگر مقصود صرف امتحان تھا۔ جس کا علم اللہ ہی کو تھا۔ یا جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کا قصہ احادیث میں ہے کہ انہوں نے دو عورتوں کے ایک بچہ پر دعوی کا یہ فیصلہ کیا کہ چھری سے کاٹ کر دو ٹکرے کر کے آدھا آدھا دیدیا جائے۔ وہ بظاہر فیصلہ تھا؛ مگر مقصود امتحان تھا؛ اس لیے جو اصل

ماں تھی وہ دعوی سے دست بردار ہوگئی اور دوسری عورت کو سونپنے پر راضی ہوگئی، جس سے حضرت سلیمان علیہ السلام کو اصل ماں کا علم ہوگیا۔

حدیث کا باقی مضمون اللہ تعالی نے اس فرشتے کی آنکھ درست کردی اور اسے دوبارہ یہ پیغام دے کر بھیجا کہ موسی سے یہ کہو کہ وہ ایک بیل کی پیٹھ پر ہاتھ رکھیں، ان کے ہاتھ کے نیچے جتنے بال آئیں گے، ہر بال کے بدلے ایک سال کی عمر کا اضافہ کیا جائے گا۔ حضرت موسی نے یہ پیغام سن کر سوال کیا کہ اے میرے رب! اس عمر دراز کے ختم ہونے کے بعد کیا ہوگا؟ اللہ نے جواب دیا کہ انجام کار موت تو آنی ہی ہے، کہ وہ ہر ایک پر مقرر ہے۔ تو موسی علیہ السلام نے عرض کیا کہ جب اس سے مفر نہیں ہے تو پھر ابھی سہی۔

لیکن چوں کہ یہ زمانہ میدان ''تیہ'' کی پابندی کا تھا، بنی اسرائیل کا بیت المقدس آنا جانا موقوف تھا اور حضرت موسی بیت المقدس کے قریب دفن ہونا چاہتے تھے، اس لیے حضرت موسی نے اس کے تکوینی انتظام کے لیے اللہ سے یہ دعا کی کہ مجھے بیت المقدس سے پتھر پھینکنے کی دوری کے بقدر قریب کردے، یعنی مجھے اتنا قریب کردے کہ بیت المقدس مجھ سے صرف اتنے فاصلے پر رہ جائے جتنے فاصلے پر پتھر جا کر گرتا ہے۔ اللہ نے اسے قبول فرمایا۔

ہم اس دعاء پر تفصیلی بحث کر آئے ہیں۔ ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے۔ بیت المقدس کے سلسلے میں تو ترجمہ کا ثبوت ظاہر ہے اور دیگر مقامات کے لیے یہ حکم اس طرح ثابت ہوگا کہ حضرت موسی کی اس دعاء کے پیچھے منشاء صرف یہ تھا کہ وہاں پہلے سے مدفون اکابر انبیاء سے قرب ہوجائے اور ان کا جوار اور معیت حاصل رہے؛ تو اس سے معلوم ہوا کہ جہاں بھی یہ چیز موجود ہوگی وہاں دفن ہونے کی خواہش کرنا اور وصیت کرنا مستحب، بلکہ انبیاء کی سنت ہوگا اور انبیاء کا لفظِ جمع یہاں بالارادہ ہے؛ کہ اس سے قبل حضرت یعقوب علیہ السلام یہ وصیت کر چکے ہیں اور حضرت یوسف کے تابوت کو خود حضرت موسی مصر سے نکلتے وقت ساتھ لائے تھے۔

تبرکات، روحانی استفادے، مقدس مقامات، بابرکت چیزوں اور قبروں سے فیض حاصل کرنا، مقدس مقامات کا قرب، مرنے کے بعد بھی فیوض کا جاری رہنا؛ یہ چیزیں انبیاء کی سیرتوں اور سنتوں میں تواتر کے ساتھ نظر آتی ہیں؛ اس لیے ان کا انکار کرنا بڑی ناانصافی کی بات ہے۔

یہ حدیث کتنی موقوف ہے اور کتنی مرفوع؟ یہاں پورا قصہ تو موقوفاً دیا گیا ہے، صرف آخری بات کہ ''اگر میں وہاں ہوتا تو موسی کی قبر لال ٹیلے کے پاس راستے کے کنارے تم کو دکھا دیتا'' بس اتنا حصہ مرفوع ہے۔ لیکن یہ پورا واقعہ مرفوع ہی ہے۔ یہ ابو ہریرہ کے انداز بیان کا اختلاف ہے۔ خود سیاق سے بھی یہی مترشح ہے۔ لیکن اس قیاس کے علاوہ مرفوع ہونے کی صراحت بھی موجود ہے، امام بخاری نے یہ حدیث دو جگہ دی ہے، ایک تو یہاں، دوسرے احادیث الانبیاء میں۔ وہاں بھی یہی سند ہے اور اسی طرح موقوفاً ہے۔

لیکن وہاں موقوفاً دینے بعد یہ فرمایا کہ ایک اور طریق میں مرفوع ہونے کی تصریح ہے: "وعن معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ نحوه"۔ اس میں رفع کی تصریح آگئی۔

نقل میت کا مسئلہ جمہور علماء کے نزدیک اگر کسی بابرکت جگہ دفن کا ارادہ ہو تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کی اجازت ہے بلکہ مستحب ہے، لیکن اس میں یہ شرط ضروری ہے کہ منتقل کرنے میں زیادہ وقت نہ جائے، جس سے جنازے میں تاخیر لازم آئے، حضرت امام مالک رحمہ اللہ مدینہ منورہ سے اس خوف سے باہر نہیں گئے کہ باہر موت نہ آجائے، جن لوگوں کو سلف کی یہ باتیں نظر نہیں آتیں اللہ انہیں ان چیزوں کو سمجھنے کی توفیق دے آمین۔

حضرت موسی کی قبر کہاں ہے؟ اس حدیث میں حضور ﷺ نے حضرت موسی کی قبر کے مقام کا تذکرہ فرمایا ہے اور اس سلسلے میں اپنی واقفیت بھی ظاہر کی۔ اس لیے اس موضوع کی تحقیق بھی مناسب مقام ہے۔ حضرت موسی علیہ السلام کی قبر کا معاملہ ہمیشہ اختلاف کا شکار رہا، حدیث باب میں حضرت موسی کی دعاء سے یہ تو طے ہو گیا کہ ان کی قبر ارض مقدسہ میں ہے۔ کیوں کہ انہوں نے جو دعاء کی ظاہر یہی ہے کہ اللہ نے اسے قبولیت سے نوازا۔ لیکن ارض مقدسہ کا معاملہ حرمین سے مختلف ہے۔ حرمین کے حدود مقرر ہیں اور ان کی تحدید خود حضور ﷺ نے کی ہے۔ ارض مقدسہ کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔ احادیث میں ارض مقدسہ کی کوئی تحدید مروی نہیں ہے۔ علماء کے یہاں بھی اقوال مختلف ہیں۔ کچھ لوگ اس کی حدود صرف شہر قدس یعنی یروشلم تک رکھتے ہیں۔ جب کہ جمہور کی رائے میں وہ پورا علاقہ ارض مقدسہ ہے جو قدیم زمانے میں ملک شام میں آتا تھا؛ یعنی آج کا ملک شام، فلسطین، اسرائیل اور اردن۔

اسی طرح حدیث کے آخری حصے سے بھی قبر کی تعیین نہیں ہوسکتی؛ کیوں کہ حضور نے جو دو باتیں ارشاد فرمائیں ان کی روشنی میں بھی تعیین ناممکن ہے۔ حضور نے دو علامتیں بتائیں ایک راستہ کا کنارہ دوسرے لال ٹیلہ۔ مخفی نہیں کہ راستہ کا کنارہ بالکل مبہم چیز ہے اور لال ٹیلے بھی متعدد ہیں۔ اس لیے مؤرخین نے کئی مقامات کو موسی علیہ السلام کی قبر بتایا ہے اور عوام میں بھی متعدد مقامات قبر موسی کے نام سے معروف ہیں جہاں بڑی طویل قبریں ہیں اور ان کو موسی علیہ السلام کی قبر کہا جارہا ہے۔ ذیل میں ایسے چار مقامات دیے جارہے ہیں جن کو حضرت موسی کی قبر کہا جاتا ہے۔

۱- اس سلسلے میں سب سے زیادہ شہرت اریحاء نامی مقام کو حاصل ہے، کہ وہاں حضرت موسی کی قبر ہے، اس کے پاس ایک لال ٹیلہ بھی ہے۔ تقریباً تمام مؤرخین نے اس کا ذکر کیا ہے۔ مسالک الابصار في ممالک الأمصار میں ایک بزرگ شیخ ابراہیم کا مراقبہ بھی منقول ہے۔ وہ اس قبر پر گئے اور اللہ سے دعاء کی اے اللہ مجھے ایسی چیز دکھا جس سے اس قبر کی صحت کا یقین ہو جائے، اس دعاء کے بعد وہ قبر پھٹی اور ایک طویل انسان باہر نکلا۔ میں نے عرض کیا کہ تم کون ہو؟ تو اس نے بتایا کہ میں موسی بن عمران ہوں۔ ابتداء میں یہ کھلی ہوئی قبر تھی اب وہاں گنبد اور مزار بنا ہوا ہے۔ قبر کافی

طویل ہے۔ اس طرح کے مراقبے ہمارے بعض بزرگوں سے بھی پنجاب میں براس کی چند قبروں کے بارے میں مشہور ہین جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ انبیاء کی ہیں۔ واللہ اعلم

۲- بنا پہاڑ میں، یہ پہاڑ آج کل ملک اردن میں مأدبا شہر سے شمال مغرب میں دس کلومیٹر کی دوری پر ہے، آج کل اس جگہ کو سیاغۃ کہا جاتا ہے۔

۳- مقام النبی اس نام سے ایک جگہ کو حضرت موسی کی قبر کہا جاتا ہے، یہ یروشلم میں ''قدس روڈ'' سے ایک کلو میٹر کی مسافت پر ہے۔ یہ ایک بڑی عمارت ہے۔ جس میں مسجد اور بہت سے دالان ہیں۔ اس کی تعمیر کی بناء تو صلاح الدین ایوبی نے کچھ دیہاتیوں کے بتانے پر ڈالی تھی جو وہاں جمع رہتے تھے۔ اس کی تکمیل مملوکی حکومت کے سپہ سالار ظاہر نے ۱۲۶۵ء میں کی۔

۴- جبل نبو چرچ۔ اس کے بارے میں بھی مشہور ہے کہ یہ حضرت موسی کی قبر ہے۔ یہ اردن کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ ایک چرواہے کے خواب کی بنیاد پر یہاں ایک چرچ بنایا گیا اور اب حضرت موسی کی قبر سے کافی مشہور ہے۔

[۶۹] بَابُ الدَّفْنِ بِاللَّيْلِ وَدُفِنَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه لَيْلًا

(۱۳۴۰) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الشَّيْبَانِيِّ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، قَالَ: صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رَجُلٍ بَعْدَ مَادُفِنَ بِلَيْلَةٍ، قَامَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ، وَكَانَ سَأَلَ عَنْهُ فَقَالَ: مَنْ هٰذَا؟ فَقَالُوا: فُلَانٌ، دُفِنَ الْبَارِحَةَ، فَصَلَّوْا عَلَيْهِ.

(گذشتہ: ۸۵۷، ۱۲۴۷، ۱۳۱۹، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۶، ۱۳۳۶)

ترجمہ [باب] رات میں دفن کرنے کا حکم۔ حضرت ابوبکر کو رات میں دفن کیا گیا۔ حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کی نماز جنازہ رات میں دفن کیے جانے کے بعد پڑھی۔ آپ اور آپ کے ساتھی نماز کے لیے کھڑے ہوئے۔ اس سے قبل آپ نے اس کے بارے میں معلوم کیا تھا کہ یہ کون ہے؟ لوگوں نے جواب دیا تھا کہ یہ فلاں ہے؛ جسے رات میں دفن کیا گیا۔ تو لوگوں نے اس کی نماز جنازہ پڑھی۔

مقصد ترجمہ اس باب میں یہ مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ میت کو رات میں دفن کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس سے ایک طرف تو ان لوگوں کا رد ہو گیا جو رات میں دفن کو مکروہ کہتے ہیں؛ دوسری طرف یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جن روایات میں ممانعت کی بات آئی ہے، وہ مأول ہیں اور جنہوں نے ان کو عدم جواز میں نص سمجھا ہے وہ غلط فہمی میں ہیں۔ حضرت الاستاذؒ نے فرمایا کہ رات کی تدفین میں عموماً لوگ کم آتے ہیں؛ جبکہ میت کا فائدہ اس میں ہے کہ نمازیوں کی تعداد زیادہ سے زیادہ ہو؛ اس بناء پر بعض روایات میں دفن باللیل کی کراہت منقول ہوئی، ورنہ اصل

میں دن رات کا کوئی فرق نہیں ہے۔

میت کو رات میں دفن کرنے کا حکم ائمہء اربعہ کے نزدیک رات میں تدفین کرنا جائز ہے، ابراہیم نخعی، امام زہری، سفیان ثوری، عطاء بن ابی رباح، اسحاق بن راہویہ اور جمہور علماء کا یہی مسلک ہے۔ جبکہ حضرت حسن بصری، سعید بن المسیب اور قتادہ کے نزدیک رات میں تدفین کرنا مکروہ ہے۔ ابن حزم ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ رات میں تدفین کرنا کسی ضرورت کی وجہ سے تو جائز ہے، ضرورت کے بغیر جائز نہیں ہے، انہوں نے فرمایا کہ جن احادیث وآثار میں رات میں دفن کا ذکر ہے وہ سب اسی پر محمول ہیں اور یہ بھی فرمایا کہ اس کے علاوہ ان کو کسی اور صورت پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔ ابن حزم نے ضرورت میں تین اعذار کی طرف اشارہ فرمایا: بھیڑ کا اندیشہ، شدت گرمی کا خوف اور میت کے خراب ہوجانے کا ڈر۔

دلائل اور ان پر نظر مکروہ کہنے والوں کا استدلال حضرت جابر کی حدیث سے ہے، کہ بنی عذرہ کے ایک شخص کو رات میں دفن کر دیا گیا تھا، حضور ﷺ نے اس پر نماز نہیں پڑھی تھی، تو اس موقع پر حضور نے رات میں دفن کرنے سے منع فرمایا: "إن رجلاً من بني عذرة دفن ليلاً ولم يصل عليه النبي ﷺ، فنهى عن الدفن بالليل"۔ امام طحاوی نے اس سلسلے میں ابن عمر کا ایک قول بھی نقل فرمایا کہ موتی کو رات میں دفن مت کرو: "عن ابن عمر قال: لاتدفنوا موتاكم بالليل"۔

جمہور کی دلیل حدیث باب ہے۔ اس مین رات میں دفن کا ذکر ہے۔ حضور نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی، تو یہ حضور کی تقریر ہوئی۔ امام بخاری نے تعلیق میں حضرت ابوبکر کی تدفین کا ذکر کیا۔ حضرت ابوبکر کو رات میں دفن کیا گیا تھا۔ رات میں دفن کے سلسلے میں کتب حدیث مین متعدد حدیثیں مروی ہیں۔ ابوداؤد نے حضرت جابر ہی سے- کہ جن سے ممانعت کی حدیث مروی ہے- یہ روات بیان کی: "عن عمرو بن دينار قال: سمعت جابر بن عبد الله قال: رأى ناسٌ ناراً في المقبرة، فأتوها، فإذا رسول الله في القبر، وإذا هو يقول: ناولوني صاحبكم، فإذا هو الرجل الذي كان يرفع صوته بالذكر"۔ اس میں خود حضور ﷺ کا رات میں تدفین کرنا آیا۔ اس کے علاوہ بھی رات میں دفن کی احادیث بہت ہیں اور صحابہ کا رات میں دفن ہونا بھی بکثرت مروی ہے۔ حضرت علی نے حضرت فاطمہ کو رات ہی میں دفن کیا تھا۔

ان روایات کے بارے مین ابن حزم کی یہ تاویل کہ یہ سب اعذار پر محمول ہیں، بہت بیجا ہے اور کوئی دلیل دیے بغیر ایسا عمومی دعوی کرنا صحیح نہیں ہے۔ اگر اس طرح محض احتمال کی بنیاد پر تاویل کا دروازہ کھول دیا جائے تو قرآن وحدیث بازیچہء اطفال بن کر رہ جائیں گے۔ اس دعوی کے لیے ہر واقعہ سے متعلق ثبوت دینا ضروری ہے، کہ فلاں واقعہ میں یہ عذر تھا اور فلاں میں یہ۔

جہاں تک ممانعت والی روایت کی بات ہے تو وہ اس مسئلہ میں نص نہیں ہے، اس حدیث کے دیگر طرق پر نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ ممانعت رات مین دفن کرنے کی وجہ سے نہیں تھی؛ بلکہ اس منع کرنے کی دو دیگر وجوہ تھیں: ایک یہ کہ اس میت کو ناقص کفن میں دفن کیا گیا تھا، دوسرے حضور کو اطلاع نہیں دی گئی تھی اور حضور کی نماز کے بغیر ہی دفنا دیا گیا تھا؛ جب کہ حضور یہ چاہتے تھے کہ ہر صحابی کی نماز پڑھیں؛ تا کہ حضور کی نماز سے ان کو فائدہ ہو۔ اس کا اظہار بھی احادیث میں مروی ہے۔ تو حضور نے ان دونوں باتوں پر نکیر کی اور نکیر میں تعبیر یہ اختیار فرمائی کہ رات میں دفن مت کرو۔

اس تعبیر کے اختیار کرنے کی وجہ یہی ہے کہ مذکورہ دونوں امور رات ہی کی تدفین میں پیش آتے تھے: ناقص کفن بھی رات ہی کے وقت کی تدفین میں استعمال ہوتا تھا اور حضور کی عدم شرکت بھی رات ہی کے جنازوں میں ہوتی تھی، کہ صحابہ رات میں حضور کو تکلیف دینا پسند نہ کرتے تھے، تو حضور نے ان خرابیوں کی بنیاد ختم فرمائی اور رات میں تدفین سے منع کر دیا۔ ظاہر ہے کہ دوسری وجہ یعنی حضور کا نماز پڑھنا تو اب باقی نہیں، ہاں دوسری وجہ موجود ہے تو اس کے پیش نظر یہ کہا جائے گا کہ اگر کفن میں کوتاہی نہ کی جائے اور اسی طرح کوئی دوسری خرابی نہ ہو تو رات میں دفن کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

یہ بیان خود مسلم کی حدیث میں آیا ہوا ہے: ''إن النبي ﷺ خطب يوماً فذكر رجلاً من أصحابه قبض وكفن في كفن غير طائل وقبر ليلاً، فزجر أن يقبر الرجل بالليل حتى يصلي عليه، إلا أن يضطر الإنسان إلى ذلك وقال: إذا ولي أحدكم أخاه فليحسن كفنه''۔ مسلم کی اس روایت نے بات بالکل صاف کر دی اور معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث رات میں دفن کے سلسلے میں نص نہیں؛ بلکہ ماٌول ہے اور حکم دو وجوہ کے پیش نظر ہے: نماز میں حضور کی عدم شرکت اور کفن میں کوتاہی؛ سو جب یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو رات میں تدفین میں کوئی مضائقہ نہیں۔

تشریح تعلیق اس تعلیق میں حضرت ابو بکر کی تدفین کا ذکر ہے، کہ ان کو رات میں دفن کیا گیا تھا۔ ترجمہ ثابت ہو گیا کہ رات میں دفن کرنا جائز ہے۔ اس دلیل کی قوت کا پہلو یہ ہے کہ اس موقع پر اکابر صحابہ موجود تھے؛ تو ایک طرح سے یہ صحابہ کا فعلی اجماع ہوا۔ اس تعلیق کو سند کے ساتھ امام بخاری نے جنائز کے آخر میں ''باب موت يوم الاثنين'' میں دیا ہے، وہاں الفاظ یہ ہیں: ''وفيه دفن أبو بكر قبل أن يصبح''۔ یہاں ترجمہ میں جو الفاظ امام بخاری نے دیے ہیں وہ ابن ابی شیبہ میں ہیں: ''دفن أبو بكر ليلاً''۔

تشریح حدیث اس حدیث کی تشریح ابھی قریب میں بھی گذری ہے۔ اس میں رات میں دفن کیے جانے کا تذکرہ ہے۔ ترجمہ کا ثبوت محتاج بیان نہیں۔ اس واقعہ میں بھی نبی کریم ﷺ کو رات کی تدفین کی وجہ سے ہی اطلاع نہیں کی گئی تھی۔ اسی طرح کے واقعات کی وجہ سے جب حضور نے یہ دیکھا کہ بعض صحابہ آپ کی نماز سے

اور دعاء سے محروم ہو رہے ہیں، تو رات میں تدفین سے منع کر دیا۔ ظاہر ہے کہ اب وہ وجہ نہیں رہی۔ پھر بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر صالحین کی دن میں شرکت متوقع ہو اور رات میں تدفین کرنے پر میت ان کی شرکت سے محروم ہو جائے، تو ان کی خاطر رات کی بجائے دن ہی میں تدفین افضل اور اولی ہوگی۔ اسی طرح دن میں تکثیر جماعت کی امید ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ تو اصل چیز میت کے فائدہ کی رعایت ہوئی۔

[۷۰] بَابُ بِنَاءِ الْمَسْجِدِ عَلَى الْقَبْرِ

(۱۳۴۱) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: لَمَّا اشْتَكَى النَّبِيُّ ﷺ ذَكَرَتْ بَعْضُ نِسَائِهِ كَنِيسَةً رَأَيْنَهَا بِأَرْضِ الْحَبْشَةِ، يُقَالُ لَهَا مَارِيَةُ، وَكَانَتْ أُمُّ سَلَمَةَ وَأُمُّ حَبِيبَةَ رضي الله عنهما أَتَتَا أَرْضَ الْحَبْشَةِ، فَذَكَرَتَا مِنْ حُسْنِهَا وَتَصَاوِيرَ فِيهَا، فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ: أُولَئِكَ إِذَا مَاتَ مِنْهُمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا، ثُمَّ صَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّورَةَ، أُولَئِكَ شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللهِ. (گذشتہ: ۴۲۷، ۴۳۴)

ترجمہ [باب] قبر پر مسجد تعمیر کرنے کا بیان۔ حضرت عائشہ نے بیان کیا کہ جب نبی کریم ﷺ (مرض الوفات میں) بیمار ہوئے، تو آپ کی بعض ازواج نے ایک گرجا گھر کا تذکرہ کیا، جسے ماریہ کہا جاتا تھا۔ اس گرجا کو انہوں نے حبشہ کی سرزمین پر میں دیکھا تھا۔ ام سلمہ اور ام حبیبہ ملک حبشہ گئی تھیں، ان دونوں نے اس گرجا کے حسن اور اس میں موجود تصاویر کا حال بیان کیا۔ نبی کریم ﷺ نے اپنا سر مبارک اٹھایا اور ارشاد فرمایا: یہ وہ لوگ ہیں کہ جن کا دستور یہ تھا کہ جب ان میں نیک شخص انتقال کر جاتا، تو اس کی قبر پر مسجد بناتے، پھر اس میں اس کی تصویر بناتے۔ یہی لوگ اللہ کے نزدیک بدترین مخلوق ہیں۔

مقصد ترجمہ اس قسم کا ایک باب آٹھ ابواب قبل "باب ما یکرہ من اتخاذ المساجد علی القبور" کے عنوان سے گذر چکا ہے۔ وہاں ہم نے دونوں کے درمیان فرق بیان کیا تھا، اسے دیکھ لیا جائے۔ پھر پیش نظر ترجمہ کے بارے میں اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری قبر پر مسجد بنانے کی ممانعت کو بیان کرنا چاہتے ہیں، جیسا کہ پیش کردہ حدیث سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں یہ مضمون آرہا ہے کہ قبروں پر مسجد بنانے کی وجہ سے یہود و نصاری پر اللہ نے لعنت کی۔ لیکن ابن المنیر یہ فرماتے ہیں کہ دونوں ابواب میں فرق یہ ہے کہ وہاں قبر کی وجہ سے مسجد بنانے کا حکم بیان کرنا مقصود تھا، یعنی اگر مسجد بنانے کی وجہ ہی قبر ہو، کہ اگر قبر نہ ہوتی تو مسجد نہ بنائی جاتی وہاں ایسی مسجد کا حکم بیان کرنا مقصود تھا اور یہاں ایسی مسجد مراد ہے جو محض قبر کی وجہ سے نہیں بنائی گئی، یا قبروں پر سجدہ کرنے اور ان

کوسجدہ گاہ بنانے کے لیےنہیں بنائی گئی؛ بلکہ کسی ضرورت سے بنائی گئی ہے، اسی لیے وہاں ترجمہ میں "یکرہ" کا لفظ بڑھا کر اس کی ممانعت کی طرف اشارہ کیا تھا اور یہاں ایسا لفظ نہیں بڑھایا؛ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس ترجمہ میں جواز کی طرف رجحان ہے۔ ابن المنیر کی بات تو بجا اور درست ہے، لیکن بخاری کے ترجمہ سے اس کا جواز ثابت کرنا مشکل ہے، صرف "یکرہ" کا لفظ نہ بڑھانا کافی نہیں؛ کیوں کہ حدیث باب تو صاف طور پر ممانعت کو بیان کر رہی ہے۔

جمہور اہل سنت والجماعت کا مسلک یہی ہے کہ قبرستان میں قبروں کے پاس مسجد کی تعمیر مطلقاً ممنوع نہیں ہے؛ اس کی ممانعت صرف اس وقت ہے جب کہ مسجد قبر کی وجہ سے بنائی جائے، یا قبر کی عبادت اور تعظیم کے لیے بنائی جائے، یا قبر پر سجدہ کرنے اور نماز پڑھنے کے لیے بنائی جائے، یا قبر مسجد کے اندر آ جائے؛ لیکن اگر کوئی اس ضرورت سے مسجد بنائے کہ لوگ یہاں آتے ہیں، ان کے لیے نماز کی آسانی ہوگی، تو اس مقصد کے لیے قبرستان میں یا قبروں سے متصل مسجد بنانے میں کوئی حرج نہیں، خصوصاً جب کہ اس طرف سے اطمینان ہو کہ اس کو شرکیہ اعمال کا ذریعہ نہیں بنایا جائے گا؛ ہاں مسجد کے اندر قبر نہیں ہونی چاہیے۔ چنانچہ بہت سے علماء کے مزارات کے قریب قبریں ہوتی ہیں اور سب لوگ ان میں بلا تأمل نمازیں پڑھتے ہیں۔

اور جن لوگوں نے مطلقاً منع کیا ہے ان کے پیش نظر سد باب ہے۔ تجربات کی روشنی میں اس کی اہمیت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے ایسی جگہ مسجد بنانے کا فیصلہ مقامی احوال کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا۔ یوں دیکھا تو یہ گیا ہے کہ ہندوستان بھر میں اکثر مزاروں کے آس پاس مساجد ہوتی ہیں اور جو خرافات مزارات پر ہوتی ہیں وہ وہیں تک محدود رہتی ہیں، ان مسجدوں میں بھی نماز اسی طرح مشروع طریقے سے ادا کی جاتی ہے جس طرح دیگر مساجد میں۔ مساجد خرافات ومنکرات سے پاک رہتی ہیں۔ اس لیے مسجد بنانے میں کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے؛ بالخصوص جبکہ ضرورت بھی ہو۔

تشریح حدیث حضرت عائشہ نے بیان کیا کہ مرض الوفات میں حضرت ام سلمہ اور ام حبیبہ نے نبی ﷺ کے سامنے حبشہ کے ایک ماریہ نامی گرجا کا تذکرہ کیا اور اس کی خوبصورتی اور اس میں جو تصویریں رکھی ہیں ان کا احوال بیان کیا۔ حضور ﷺ نے یہ سن کر سر مبارک اوپر اٹھایا اور فرمایا کہ ان کے یہاں دستور یہ تھا کہ جب کوئی نیک شخص مرتا تو یہ اس کی قبر پر ایک مسجد بناتے اور پھر اس میں اس کی تصویر رکھتے۔ اللہ کے نزدیک یہی لوگ سب سے بد ترین مخلوق ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ ان قبروں ہی کو سجدے کرتے تھے، انہیں کی عبادت کرتے تھے۔ اسی اندیشہ سے نبی ﷺ نے اپنی قبر کو بھی سجدہ گاہ بنانے سے اجتناب کی بار بار تاکید کی۔ اللہ نے آپ کی قبر مبارک کو ایسی خرافات سے ہمیشہ محفوظ رکھا؛ بایں ہمہ قبر مبارک مسجد نبوی سے متصل بلکہ آج تو مسجد کے اندر ہے، مگر چوں کہ مذکورہ بالا اندیشے نہیں ہیں اس لیے قبر مبارک کے بارے میں یہ تصور نہیں ہے کہ وہ "اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد" کا مصداق ہے۔

[۷۱] بَابُ مَنْ يَدْخُلُ قَبْرَ الْمَرْأَةِ

(۱۳۴۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا هِلَالُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه قَالَ: شَهِدْنَا بِنْتَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَرَسُولُ اللهِ ﷺ جَالِسٌ عَلَى الْقَبْرِ، فَرَأَيْتُ عَيْنَيْهِ تَدْمَعَانِ، فَقَالَ هَلْ فِيكُمْ مِنْ أَحَدٍ لَمْ يُقَارِفِ اللَّيْلَةَ؟ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: أَنَا. قَالَ: فَانْزِلْ فِي قَبْرِهَا. فَنَزَلَ فِي قَبْرِهَا فَقَبَرَهَا. قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: قَالَ فُلَيْحٌ: أُرَاهُ يَعْنِي الذَّنْبَ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: لِيَقْتَرِفُوا أَيْ لِيَكْتَسِبُوا. (گزشتہ:۱۲۸۵)

ترجمہ [باب] اس بات کا بیان کہ عورت کی قبر میں کون اترے؟ حضرت انس بن مالک نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ ﷺ کی ایک بیٹی کے جنازے میں حاضر تھے۔ حضور ﷺ قبر کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ فرمایا: میں نے حضور ﷺ کی دونوں آنکھوں کو آنسو بہاتے ہوئے دیکھا۔ پھر آپ نے فرمایا کیا تم میں کوئی ایسا ہے جس نے رات بیوی سے جنسی ملاقات نہیں کی؟ ابوطلحہ نے عرض کیا کہ میں۔ تو آپ نے فرمایا کہ قبر میں اترو۔ تو ابوطلحہ قبر میں اترے اور صاحبزادی کو قبر میں اتارا۔ ابن المبارک نے کہا کہ فلیح نے یہ کہا کہ میرے خیال میں (لم یقارف سے) حضور کی مراد گناہ ہے۔ ابوعبداللہ کہتے ہیں "لیقترفوا" کے معنی ہیں "لیکتسبوا" کے ہیں (یعنی ارتکاب کرنا)۔

مقصد ترجمہ اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عورت کو قبر میں اتارنے کے لیے اس کی قبر میں کون اترے؟ کیا اس کے لیے عورتوں کو بلایا جائے گا؟ یا اس کام کو مرد ہی انجام دیں گے؟ پھر اگر عورتوں کو نہیں بلانا ہے اور مردوں ہی کو یہ کام کرنا ہے تو مردوں میں اس کام کے لیے کس کو مقدم کیا جائے گا اور کون قابل ترجیح ہوگا؟ امام بخاری نے یہ باب قائم کر کے ان سوالوں کو حل کیا ہے۔ جواب حدیث باب سے ظاہر ہے۔

عورت کو قبر میں اتارنے کا حق کس کو ہے؟ جمہور فقہاء کے نزدیک عورت کے ذی رحم محرم رشتے داروں کا حق مقدم ہے، یعنی وہ رشتے دار جن سے اس عورت کا ابدی طور پر نکاح حرام تھا اور جن کے ساتھ سفر شرعی جائز تھا اور جن کے لیے زندگی میں اس کو دیکھنا جائز تھا۔ اگر ایسا کوئی رشتہ دار موجود نہ ہوں تو شوہر کا حق ہوگا، اگر شوہر نہ ہو تو دیگر مرد اس کام کو انجام دیں گے۔ لیکن ان میں نیک صالح مردوں کو ترجیح دی جائے گی جیسا کہ حدیث باب سے ظاہر ہے کہ حضور نے یہ شرط لگائی کہ قبر میں وہ اترے جس نے رات اپنی بیوی سے جنسی ملاقات نہ کی ہو، تا کہ خیالات میں صفائی ہو، کیوں کہ پردے کا معاملہ ہے۔

شوہر کو محرم سے مقدم نہیں کیا جائے گا کیوں کہ موت کے بعد نکاح باقی نہیں رہا، اسی لیے اس کی سگی بہن سے نکاح کرنا اور مزید چار نکاح کرنا حلال ہو گیا؛ اگر موت کے بعد رشتۂ ازدواج باقی رہتا تو ان چیزوں کی اجازت نہ

ہوتی۔ اس لیے پہلا حق تو محرم رشتے داروں ہی کو ہوگا۔ حضرت عمر کے عمل سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، جب ان کی بیوی کا انتقال ہوا تو انہوں نے بیوی کے گھر والوں سے کہا کہ تم اس کے زیادہ حقدار ہو: "أنتم أحق بها"۔

پھر محرم نہ ہونے کی صورت میں اجنبی مردوں کے لیے بھی جائز ہے اس لیے شوہر کے لیے بھی جائز ہوگا؛ بلکہ شوہر کا حق مقدم ہونا چاہیے کہ اس کا خصوصی تعلق رہ چکا ہے اور اسے غیروں کے آگے بڑھنے میں فطری غیرت بھی آئے گی۔ لیکن یہ معاملہ بہر حال ہے مردوں ہی کے ساتھ خاص۔ عورتوں کو تدفین کا حق نہیں ہے۔ حضور ﷺ کے زمانے میں یا بعد کے زمانے میں بھی عورتوں کا دفن میں آگے آنا منقول نہیں ہے، حالاں کہ عورتیں موجود تھیں مثلاً حدیث باب ہی میں رقیہ کی بہن حضرت فاطمہ حیات تھیں؛ لیکن قبر میں ایک اجنبی مرد کو اتارا گیا اور خواتین سے یہ خدمت نہیں لی گئی۔

تشریح حدیث یہ حدیث انہیں الفاظ کے ساتھ "باب المیت یعذب ببکاء أهله" میں گذر چکی ہے۔ اس کی تشریح وہیں دیکھ لی جائے۔ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی کو قبر میں اتارنے کے لیے یہ قید لگائی کہ قبر میں وہ اترے جس نے رات اپنی گھر والی سے جنسی ملاقات نہ کی ہو۔ اس کے پیچھے یہی مقصد تھا کہ قبر میں اترنے والے کے خیالات میں پاکی اور صفائی ہو، تو ابوطلحہ نے خود کو پیش کیا، حضور ﷺ نے ان کو قبر میں اترنے کا حکم دیا اور انہوں نے صاحبزادی کو قبر میں اتارا۔ ترجمہ کا تعلق اسی حصے سے ہے۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ ضرورت کے وقت عورت کو اجنبی مرد بھی قبر میں اتار سکتا ہے۔

ابن المبارک کی تعلیق ابن المبارک نے فلیح سے "لم یقارف" کے معنی گناہ کے بتائے۔ امام بخاری نے اس کی تائید کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ قرآن میں "لیقترفوا" کے معنی "لیکتسبوا" کے ہیں۔ ابن بطال نے فلیح کے بیان کردہ معنی کو غلط قرار دیا اور فرمایا کہ یہاں اس کے معنی گناہ کے نہیں بلکہ جماع کے ہیں۔ ابن بطال نے دعوی کیا کہ "یقارف" کے معنی جماع کے بھی آتے ہیں۔ اس کی دلیل انہوں نے ایک اس حدیث سے پیش کی: "عن عائشة کان النبي ﷺ یصبح جنباً في رمضان من قراف غیر احتلام لم یصوم"۔ اس حدیث میں "قراف" کے معنی جماع کے متعین ہیں۔ گناہ کے معنی کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ اس حدیث کی تشریح میں ابوعبید نے کہا کہ "قراف" کے معنی یہاں جماع ہی کے ہیں۔ ہر وہ چیز جس سے آپ اختلاط کریں اور اس پر واقع ہوں وہاں "قراف" کا لفظ بولا جائیگا: "قال أبو عبید: القراف ههنا الجماع، کل شيء خالطته وواقعته فقد قارفته"۔ ہم یہ بات بھی اور اس حدیث سے متعلق دیگر مباحث بھی محولہ بالا باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ابن المبارک کی اس روایت کو اسماعیلی نے موصولاً بیان کیا ہے۔

یہاں ابوالحسن القابسی سے یہ غلطی ہوگئی کہ انہوں نے ابن المبارک کی جگہ ابوالمبارک کنیت کے ساتھ دیا اور پھر اسے محمد بن سنان کی کنیت قرار دیا۔ ابوالحسن قابسی کی یہ دونوں باتیں غلط ہیں۔ یہاں ابن المبارک ہی صحیح ہے جیسا کہ

بخاری کے باقی تمام نسخوں میں ہے اور محمد بن سنان کی کنیت ابوالمبارک نہیں ہے بلکہ ابوبکر ہے۔

[۷۲] بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى الشَّهِيدِ

(۱۳۴۳) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَجْمَعُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ مِنْ قَتْلَى أُحُدٍ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّهُمْ أَكْثَرُ أَخْذًا لِلْقُرْآنِ؟ فَإِذَا أُشِيرَ لَهُ إِلَى أَحَدِهِمَا قَدَّمَهُ فِي اللَّحْدِ، وَقَالَ: أَنَا شَهِيدٌ عَلَى هٰؤُلَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَأَمَرَ بِدَفْنِهِمْ فِي دِمَائِهِمْ، وَلَمْ يُغَسَّلُوا وَلَم يُصَلَّ عَلَيْهِمْ.

(آئندہ: ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۵۳، ۴۰۷۹)

(۱۳۴۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أُحُدٍ صَلَاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ، ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ: إِنِّي فَرَطٌ لَكُمْ، وَأَنَا شَهِيدٌ عَلَيْكُمْ، وَإِنِّي وَاللهِ لَأَنْظُرُ إِلَى حَوْضِي الْآنَ، وَإِنِّي أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِ الْأَرْضِ، أَوْ مَفَاتِيحَ الْأَرْضِ، وَإِنِّي وَاللهِ لَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي، وَلٰكِنْ أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا.

(آئندہ: ۳۵۹۶، ۴۰۴۲، ۴۰۸۵، ۶۴۲۶، ۶۵۹۰)

ترجمہ [باب] شہید کی نماز جنازہ کا بیان۔ حضرت جابر بن عبد اللہ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ احد کے شہداء میں سے دو دو کو ایک کپڑے میں جمع فرماتے تھے اور یہ معلوم کرتے تھے کہ ان میں قرآن زیادہ کس کو یاد تھا؟ جب آپ کو ان میں سے کسی ایک کے بارے میں بتا دیا جاتا، تو آپ اس کو (بغلی) قبر میں آگے کی طرف رکھتے اور آپ نے فرمایا: میں قیامت کے دن ان کا گواہ ہوں، آپ نے ان کو خون سمیت دفن کرنے کو فرمایا۔ ان کو نہ تو غسل دیا گیا اور نہ ہی ان پر نماز پڑھی گئی۔

عقبہ بن عامر سے روایت ہے کہ ایک دن حضور ﷺ (مدینے سے) باہر نکلے اور احد کے شہداء پر، نماز جنازہ کے طریقے پر نماز پڑھی، پھر فارغ ہو کر منبر پر آئے اور فرمایا: میں تمہارا میر ساماں ہوں (تمہاری راحت کا انتظام کرنے کے لیے آگے جانے والا ہوں)، میں تمہارا گواہ ہوں، اللہ کی قسم میں اس وقت اپنی حوض دیکھ رہا ہوں، مجھے زمین کے خزانوں کی کنجیاں، یا زمین کی کنجیاں عطاء ہوئیں۔ اللہ کی قسم مجھے یہ ڈر نہیں ہے کہ تم میرے بعد شرک کرو گے؛ لیکن مجھے یہ ڈر ہے کہ تم دنیا کے حاصل کرنے میں مقابلہ آرائی کرو گے۔

مقصد ترجمہ پیش نظر باب شہید کی نماز جنازہ سے متعلق ہے۔ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام بخاری نے حکم بیان نہیں کیا۔ البتہ انہوں نے باب میں دو حدیثیں دی ہیں۔ حضرت جابر کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہید کی نماز نہیں ہے۔ حضرت عقبہ بن عامر کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہید کی بھی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام بخاری نے نہ تو فیصلہ فرمایا اور نہ ہی ترجمہ میں کوئی اشارہ دیا۔ احادیث کے پیش نظر اس بات کی گنجائش ہے کہ بخاری کا رجحان جواز کی طرف سمجھا جائے، یعنی یہ کہ شہید کی نماز جائز ہے، اگر کوئی نہیں پڑھتا ہے تو یہ بھی ٹھیک ہے جیسا کہ حضرت جابر کی حدیث میں ہے اور اگر کوئی پڑھتا ہے تو اس کی بھی اجازت ہے جیسا کہ حضرت عقبہ ابن عامر کی حدیث میں آیا۔ شہید کی نماز جنازہ میں ائمہ کا مشہور اختلاف ہے۔ اس مسئلہ پر فریقین کی طرف سے کافی مبسوط بحثیں کی گئی ہیں۔ اپنے اپنے مسلک کو مدلل کرنے اور راجح قرار دینے کے لیے بڑا غیر معمولی زور صرف کیا گیا ہے۔ ہم اپنی بحث میں اس کا حاصل اور نچوڑ بیان کریں گے۔

شہید کی نماز جنازہ کا مسئلہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شہید کی نماز جنازہ بھی دیگر عام موتی کی طرح فرض کفایہ ہے۔ ابن ابی لیلی، اوزاعی، سفیان ثوری اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حضرات شوافع، مالکیہ اور حنابلہ شہید کی نماز جنازہ کے قائل نہیں ہیں۔ پھر ان میں قائل نہ ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ حنابلہ نماز نہ پڑھنے کو افضل اور مستحب کہتے ہیں؛ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے یہاں شہید کی نماز جنازہ خلاف اولی یا مکروہ تنزیہی ہے۔ مالکیہ کے یہاں دونوں طرح کی روایات ہیں، کراہت تنزیہی کی بھی اور تحریمی کی بھی؛ لیکن تحریمی ہی راجح ہے۔ شوافع کا مسلک تحریمی ہی کا ہے۔ ان کے یہاں شہید کی نماز جنازہ کے حرام ہونے کی تصریح ملتی ہے۔

دلائل کا ذکر ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہی حضرت جابر کی حدیث ہے۔ اس میں صراحت آئی کہ حضور ﷺ نے نہ تو شہداء احد کو غسل دیا اور نہ ہی ان کی نماز جنازہ پڑھی۔ تو شوافع یہ کہتے ہیں کہ جس طرح ان کو غسل دینا ناجائز ہے اسی طرح ان کی نماز جنازہ پڑھنا بھی جائز نہیں۔ عقلی دلائل کے طور پر بھی یہ حضرات کئی باتیں فرماتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ نماز جنازہ اپنی اصل میں دعاء اور استغفار ہے اور شہید چوں کہ مغفور ہے اور اللہ کے یہاں خصوصی اکرام میں ہے؛ اس لیے اسے اس نماز کی حاجت نہیں۔ وہ یہ بھی قیاس کرتے ہیں کہ نماز جنازہ تو میت کے لیے مشروع ہوئی ہے، جبکہ شہید زندہ ہوتا ہے، جیسا کہ قرآن میں منصوص ہے، لہذا شہید کی نماز جنازہ جائز نہیں۔ وہ غسل پر بھی قیاس کرتے ہیں کہ جب غسل نہیں دیا گیا تو نماز بھی نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ جس کے لیے غسل نہیں اس کے لیے نماز نہیں۔

احناف کے مستدلات۔ عقبہ ابن عامر کی حدیث باب حضرت عقبہ بن عامر کی حدیث باب میں آیا کہ حضور ﷺ نے تقریباً آٹھ سال بعد شہداء احد

کی نماز پڑھی۔ اس نماز کا ذکر دیگر احادیث میں بھی آیا ہے۔ بعض روایات میں مزید تفصیل بھی ہے اور اس نماز میں حضور کی خصوصی کیفیت کا بیان بھی آیا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شہید کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی اور شہداء احد کی نماز جنازہ بھی پڑھی گئی ہے۔

علامہ نووی اور دیگر شوافع اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں صلاۃ سے دعاء مراد ہے، مگر یہ توجیہ دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک تو اس لیے کہ شرعی مصطلحات میں شرعی مفہوم ہی مراد ہوتا ہے، لغوی معنی مراد نہیں ہوتے، لہذا صلاۃ سے شرعی معنی نماز ہی مراد ہوں گے محض دعاء واستغفار نہیں۔ دوسرے اسی حدیث میں "دعائَهُ على الميت" کے الفاظ ہیں۔ یہ مفعول مطلق ہے، جو بیان نوع کے لیے آتا ہے؛ تو یہ واضح کیا گیا کہ شہداء احد پر نماز جنازہ کی طرح نماز پڑھی گئی۔ اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر یہ دعاء ہوتی تو اس اضافہ کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں اور اگر آپ اس اضافے میں بھی یہ تاویل کرتے ہیں کہ "صلاته على الميت" أي كدعائِهِ على الميت" تو یہ ایسی بعید تاویل ہے جس کی الفاظ میں گنجائش نہیں۔ پھر اس مقام پر جو الفاظ آئے ہیں ان پر غور کیا جائے، یہاں پہلا لفظ ہے باہر نکلنا، دوسرا لفظ ہے نماز پڑھنا، تیسرا لفظ ہے فارغ ہونا، چوتھا لفظ ہے فارغ ہو کر خطاب کے لیے منبر پر تشریف لیجانا۔ کوئی بھی خالی الذہن ان الفاظ کو سن کر ذہن میں دعاء کا خیال تک نہیں لاسکتا۔ ان الفاظ میں دعاء کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ یہ تو پورے اہتمام اور تیاری پر مشتمل نماز جنازہ کا بیان ہے۔ دعاء کی بات وہی کہہ سکتا ہے جس نے حدیث کے الفاظ اور سیاق پر غور ہی نہ کیا ہو، یا ذہن ہی مخصوص مفہوم کے لیے بنا ہوا ہو۔

بعض شوافع اس حدیث سے استدلال کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ یہ نماز دفن کے آٹھ سال بعد ہوئی، جب کہ احناف کے یہاں زیادہ مدت کے بعد نماز جنازہ درست نہیں، تو یہ حدیث تو احناف کے خلاف ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو بیان کیا وہ احناف کا مسلک نہیں ہے۔ احناف نے قبر پر نماز کے جواز کی کوئی مدت مقرر نہیں کی ہے؛ بلکہ اس بارے میں احناف کا اصول یہ ہے کہ میت کے پھٹنے اور اس میں تغیر پیدا ہونے تک نماز پڑھ سکتے ہیں؛ جسم کے پھٹ جانے کے بعد نہیں اور شہداء کے اجسام میں اس طرح کا تغیر ضروری نہیں؛ اس لیے ان کی نماز جنازہ آٹھ سال بعد بھی پڑھی جاسکتی ہے۔

تحقیق یہی ہے کہ شہداء احد کی نماز اسی موقعہ پر ہوئی ہے

مذکورہ بالا دونوں روایتوں کا تعلق احد کے شہداء سے ہے۔ حضرت جابر نے بہت واضح لفظوں میں نماز جنازہ کی نفی کی ہے، لیکن شہداء احد پر نماز جنازہ پڑھے جانے کی روایات اتنی زیادہ ہیں کہ نفی کے مضمون کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ حضور ﷺ نے متعدد غزوات میں شرکت فرمائی، ان میں لوگ شہید بھی ہوئے اور بہت سے مواقع پر حضور کا نماز پڑھنا بھی ثابت ہے، جیسا کہ آگے ہم ذکر کرنے والے ہیں؛ لیکن نماز جنازہ کا جو اہتمام آپ نے احد کے

موقع پر فرمایا وہ اور کسی موقع پر مروی نہیں ہے، اسی لیے اس کے راویوں کی تعداد بھی زیادہ ہے اور مرویات بھی بہت ہیں۔ ان روایات پر نظر ڈالنے سے ایک طرف تو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ حضور ﷺ نے بنفس نفیس احد کے شہداء کی نماز جنازہ پڑھائی ہے؛ دوسری طرف یہ بھی محقق ہو جاتا ہے کہ شہداء کی نماز جنازہ بھی فرض کفایہ ہے اور اس کا انکار کرنا دلائل کی روشنی میں بہت مشکل ہے۔

حضرت حمزہ اور دیگر شہداء پر نماز جنازہ کی روایات

غزوۂ احد میں کل ستر صحابہ شہید ہوئے تھے، حضور ﷺ کے سامنے جنازوں کی اتنی بڑی تعداد پہلی بار آئی تھی، اب جنازہ کی نماز کا جو عام طریقہ تھا، یعنی ایک ایک کی نماز پڑھنا اس پر عمل دشوار تھا، اس لیے حضور ﷺ نے دس دس صحابہ کو ملا کر نماز جنازہ پڑھی اور حضرت حمزہ جن کی شہادت کا حضور کی طبیعت پر گہرا اثر تھا اور جن کو حضور نے سید الشہداء فرمایا ہے، ان کو ہر مرتبہ سامنے رکھا گیا اور وہ ہر جماعت میں موجود رہے؛ اس طرح کل سات نمازیں ہوئیں اور حضرت حمزہ پر بھی سات ہی مرتبہ نماز پڑھی گئی۔ روایات ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

حضرت ابن عباس کی روایت

”عن ابن عباس ؓ قال أُتِيَ بهم النبي ﷺ يوم أحد فجعل يصلي على عشرة عشرة وحمزةَ، وهو كما هو، يرفعون وهو كما هو موضوع“. (ابن ماجہ) کہ حضور ﷺ نے احد کے شہداء پر دس دس کی جماعت بنا کر نماز پڑھی اور حضرت حمزہ ہر جماعت میں شامل تھے، دیگر جنازوں کو اٹھا لیا جاتا تھا، حضرت حمزہ کا جنازہ وہیں رکھا رہتا تھا۔ اسی روایت کو طحاوی نے اس طرح دیا ہے: ”عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يوضع بين يديه يوم أحد عشرة، فيصلي عليهم وعلى حمزة، ثم توضع العشرة وحمزة موضوعة، ثم توضع عشرة فيصلي عليهم وعلى حمزة معهم“۔ بزار نے اسی روایت کو بہت تفصیل سے ایک طویل سیاق کے ساتھ دیا ہے۔ اس میں بھی اسی اجتماعی نماز کا ذکر ہے۔ حاکم اور طبرانی نے بھی دس دس کی جماعت بنا کر نماز پڑھنا ذکر کیا ہے، ان کی روایات میں بعض تفصیلات کا فرق ہے، لیکن اصل مضمون وہی ہے۔ حافظ ذہبی نے ”مختصر السنن“ میں ان روایات کا خلاصہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس طرح سات نمازیں ہوئیں اور شہداء کی تعداد ستر تھی۔

یزید ابن ابی زیاد اور یزید ابن زیاد

حضرت ابن عباس کی مذکورہ بالا روایت پر ”التلخيص الحبير“ میں حافظ ابن حجر نے ”فيه ضعف يسير“ کا تبصرہ کیا ہے۔ حافظ ابن حجر جس معمولی ضعف کی بات فرما رہے ہیں، یہ ابن ابی زیاد کی طرف اشارہ ہے۔ ابن عباس کی ان تمام روایات کا مدار ابن ابی زیاد پر ہے۔ ان کو ابن الجوزی نے منکر الحدیث اور نسائی نے متروک الحدیث کہا ہے۔ لیکن یہ جرح ابن الجوزی کی ہے جو کہ تشدد میں مشہور ہیں دوسرے یہ کہ یہ جرح ان کی ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ نسائی نے جو جرح کی ہے وہ یزید ابن

زیاد پر ہے جو کہ شامی ہیں اور ہماری روایت کے راوی یزید ابن زیاد نہیں، بلکہ ابن ابی زیاد ہیں، جو کہ کوفی ہیں اور قابل احتجاج ہیں، ابن الجوزی نے ''الضعفاء'' میں دونوں کو ایک سمجھ کر نسائی کی جرح کو بھی انہیں پر منطبق کر دیا۔ ابن ابی زیاد کے بارے میں امام ابوداؤد کا کلام یہ ہے: '' لاأعلم أحداً ترک حدیثه'' ان کی حدیث کو کسی نے ترک کیا ہو میرے علم میں نہیں۔ خود امام مسلم نے متابعت کے ساتھ ان کی روایت کی صحیح مسلم میں تخریج کی ہے۔ اس لیے ان کی حدیث حسن سے کم درجہ کی ہرگز نہیں ہوسکتی۔

یزید ابن ابی زیاد کی تائید میں حسن بن عمارہ کی روایت

یزید بن ابی زیاد کی تائید سیرت ابن ہشام کی روایت سے ہوتی ہے۔ ابن ہشام نے یہی روایت حسن بن عمارہ سے دی ہے: ''عن ابن إسحاق حدثني من لاأتهم عن مقسم مولی ابن عباس قال: أمر رسول الله بحمزة، فسجي ببردة ثم صلی علیه إلخ'' ۔ اس روایت میں ''من لا أتهم'' سے حسن بن عمارہ مراد ہیں۔ نام نہ لینے کی ایک خاص وجہ ہے۔ دراصل حسن بن عمارہ کوفہ کے قاضی تھے، بہت قابل احترام اور نہایت معزز شخص تھے۔ ان کے ساتھ عجیب وغریب واقعہ یہ ہوا کہ شعبہ نے اسی حدیث کی وجہ سے ان پر بہت ہی سخت کلام کر دیا اور یہ کہا کہ ''أشهد أن الحسن بن عمارة کذاب''۔

شعبہ کا جو علمی مقام تھا اس کی وجہ سے حسن بن عمارہ کی عرفی دیانت پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا، حد یہ ہے کہ عام طلبہ کے علاوہ ان کے مخصوص لوگوں کا بھی ان کے یہاں آنا جانا بند ہوگیا؛ کیوں کہ محدثین کے یہاں احتیاط اور اپنے دامن کو بے داغ رکھنے کا اہتمام بہت زیادہ تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حسن بن عمارہ بالکل الگ تھلگ پڑ گئے۔ ان کی وفات کے وقت بہت سے لوگ ان سے ملنے اور معافی تلافی کے لیے آئے تو انہوں نے یہ کہا کہ میں ہر شخص کو معاف کرتا ہوں سوائے شعبہ کے۔ یہ وہ پس منظر ہے جس کی وجہ سے محمد ابن اسحاق ایک طرف تو'' لا أتهم'' کہہ رہے ہیں اور دوسری طرف نام لینے سے گریز کر رہے ہیں۔

شہداء احد ہی سے متعلق دیگر صحابہ کی روایت

''عن ابن الزبیر أن رسول الله ﷺ أمر یوم أحد بحمزة، فسجي ببردة ثم صلی علیه، فکبر تسع تکبیرات، ثم أتي بالقتلی یصفون ویصلي علیهم وعلیه معهم'' (طحاوی)۔ اس حدیث میں بھی حضرت حمزہ اور دیگر شہداء کی نماز جنازہ کا بیان ہے۔ اس حدیث کو ابن شاہین نے بھی روایت کیا ہے۔ التلخیص الحبیر میں ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے۔

''عن أبي مالک الغفاري قال: کان قتلی أحد یؤتی بتسعة وعاشرهم حمزة، فیصلي علیهم رسول الله ثم یحملون، ثم یؤتی بتسعة، فیصلي علیهم وحمزة مکانه، حتی صلی علیهم

رسول الله " ۔(طحاوی، دارقطنی ،بیہقی، مراسیل ابوداؤد)۔اس میں ابو مالک غفاری نے حضرت حمزہ اور دیگر شہداء احد پر نبی کریم ﷺ کا نماز پڑھنا بیان کیا۔ابو مالک غفاری تابعی ہیں،اس لیے حدیث مرسل ہے،لیکن ہمارے یہاں ثقہ تابعی کی مرسل حجت ہے، دیگر ائمہ کے یہاں بھی مجموعی طور پر مرسل قابل استدلال مانی گئی ہے۔ابو مالک کو ابن معین نے ثقہ کہا ہے،اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات تابعین میں کیا ہے۔بیہقی نے سنن میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد کوئی کلام نہیں کیا۔

"عن أنس ؓ أن النبي ﷺ مر بحمزة وقد مثل به ولم يصل على أحد من الشهداء غيره" (ابوداؤد، دارقطنی، حاکم)۔اس روایت کے دو راویوں پر کلام ہے،دارقطنی نے "ولم يصل على أحد من الشهداء غيره"، کو عثمان بن عمر کا اضافہ قرار دے کر غیر محفوظ کہا ہے۔لیکن عثمان بن عمر ثقہ ہیں،ابن الجوزی نے "التحقیق" میں فرمایا:" عثمان بن عمر مخرج له في الصحيحين" کہ عثمان بن عمر صحیحین کے راوی ہیں اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے،نہ کہ شاذ اور غیر محفوظ؛ جیسا کہ دارقطنی کہہ رہے ہیں۔اس حدیث پر دوسرا اعتراض اسامہ بن زید کو لیکر ہے،جن پر بعض محدثین نے کلام کیا ہے،لیکن یہ بھی قابل استدلال ہیں،یحیی بن معین نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ ابن حجر نے "تقریب" میں "صدوق يهم" کہا ہے۔ثوری اور ابن المبارک ان سے روایت کرتے ہیں۔حاکم نے ان کی ایک روایت ذکر کرنے کے بعد اسے "على شرط مسلم" کہا۔لہذا یہ حدیث بھی درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔ حضرت علامہ کشمیریؒ نے "العرف الشذي" میں اس کی سند کو قوی کہا ہے۔

شہداء احد ہی سے متعلق مزید احادیث

"عن ابن مسعود قال: كان النساء يوم أحد خلف المسلمين، يجهزن على جرحى المشركين إلى أن قال: فوضع النبي ﷺ حمزة، وجيء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه فصلى عليه ،فرفع الأنصاري وترك حمزة، ثم جيء بآخر فوضع إلى جنب حمزة، فصلى عليه ثم رفع وترك حمزة؛ حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة " (مسند احمد)۔اس روایت کو عبدالرزاق نے بھی روایت کیا ہے؛ لیکن وہاں یہ مرسل ہے،یعنی ابن مسعود کے ذکر کے بغیر۔

شہید پر نماز نہ پڑھنے کے بارے میں اس باب میں جو روایت بخاری نے دی ہے وہ حضرت جابر کی ہے اور وہی روایت اس باب میں ان کی اصل دلیل ہے۔اس حدیث میں انہوں نے شہداء احد کی نماز جنازہ کی نفی کی ہے،لیکن ان ہی سے اس کا اثبات بھی مروی ہے:"عن أبي حماد الحنفي عن ابن عقيل قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: فقد رسول الله ﷺ حمزة إلى قوله: ثم جيء بحمزة فصلى عليه ثم جيء بالشهداء فيوضعون إلى جانب حمزة فصلى عليهم .....حتى صلى على الشهداء كلهم"۔اس روایت کو [illegible]

نے مستدرک میں دے کر کہا کہ "صحيح الإسناد ولم يخرجاه" لیکن ذہبی نے اس سے اتفاق نہیں کیا اور فرمایا کہ ابوحماد حنفی کو نسائی نے متروک کہا ہے۔

حضرت حمزہ پر نماز جنازہ کی ایک عجیب وغریب مگر بہت قوی دلیل مشہور حنفی عالم حافظ علاء الدین مغلطائی کی سیرت میں ملی ہے، امام مالک کے شاگرد ماجشون نے ان سے سوال کیا کہ حضور ﷺ کی نماز جنازہ کیسے پڑھی گئی؟ امام مالک نے جواب دیا کہ ایک جماعت داخل ہوتی تھی اور ایک جماعت نکلتی تھی جیسا کہ حضرت حمزہ پر ستر بار پڑھی گئی، ابن ماجشون سے پوچھا گیا کہ یہ بات آپ کو کہاں سے ملی تو فرمایا مالک عن نافع عن ابن عمر: "عن ابن ماجشون تلميذ مالک سأله رجل كيف صلي على النبي ﷺ، قال: كانت تدخل جماعة وتخرج جماعة كما صلي على حمزة سبعين مرة. فقيل له: من أين أخذت هذا؟ قال: عن مالک عن نافع عن ابن عمر مكتوب بقلم مالک في صندوق"۔ اس حدیث سے دونوں باتیں معلوم ہوگئیں یہ بھی کہ حضرت حمزہ کی نماز جنازہ ہوئی ہے اور یہ بھی کہ وہ نماز دس دس جنازوں پر مشتمل اجتماعی نماز تھی۔ یہ بات حضرت علامہ کشمیریؒ نے ذکر کی ہے۔

حضرت امام شافعی کا سخت تبصرہ شہداء احد پر نماز کے اثبات کے بارے میں احادیث ومرویات کا ایک سلسلہ آپ نے ملاحظہ کیا، جس کے بعد یہ کہنے کی قطعی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ شہداء احد پر نماز نہیں پڑھی گئی، بلکہ اس بارے میں کسی کے خیال میں اگر ادنی وسوسہ ہو تو وہ بھی زائل ہو جاتا ہے، لیکن اتنی کثیر روایات کو بھی حضرت امام شافعی نے قابل اعتناء نہ سمجھا اور ان کو استدلال میں ذکر کرنے والوں کے بارے میں یہ فرمایا: "وقد كان ينبغي لمن عارض بذلک هذه الأحاديث الصحيحة أن يستحيي على نفسه"۔ "أن يستحيي" سخت لفظ ہے۔ ہماری پیش کردہ معتبر وقابل استدلال روایات سے دن کے سورج کی طرح یہ بات ثابت ہوئی کہ شہداء احد پر حضور ﷺ نے نماز پڑھی ہے۔ اس کو ذہن میں رکھیں تو حضرت امام شافعی کا یہ کلام موجب حیرت ہے، اس جملہ پر ہمیں تکلیف تو بہت ہے؛ خصوصاً اس لیے کہ اس کی زد میں ہمارے بڑے بھی آرہے ہیں کہ مذکورہ استدلال انہیں سے مروی ہے؛ پھر اگر حضرت کی عظمت شان اور علمی ودینی جلالت وبزرگی کی وجہ سے صرف نظر کر لیا جائے تو اس کا نقصان یہ ہوتا ہے کہ اس طرح کے تبصروں سے حوصلہ پاکر کچھ چھوٹے لوگ بھی اسی قبیل کی باتیں کہتے ہیں، جن کا برداشت کرنا اور ان کو نظر انداز کرنا مشکل ہوتا ہے۔

بعض احادیث سے متعلق کچھ وضاحت ہم نے اپنے مسلک کو مدلل کرنے کے لیے جو احادیث ذکر کیں، ان میں سے بعض میں ایسے اضافے آئے ہوئے ہیں جو باعث اشکال ہیں اور وضاحت طلب ہیں، اس لیے ان کی یہاں ضروری وضاحت کی جارہی ہے۔ بعض احادیث میں

"سبعین مرۃ" کا لفظ آیا، یعنی حضرت حمزہ پر ستر بار نماز پڑھی گئی۔ یہ عدد جنازوں کے پیش نظر ہے، یعنی راوی کی مراد یہ ہے کہ ستر افراد پر نماز پڑھی گئی، یہ مراد نہیں ہے کہ نمازوں کی تعداد ستر تھی، دراصل حضور نے یہ نماز دس دس شہداء کو ملا کر پڑھی ہے، تو کل نماز تو سات ہوئیں، لیکن جب مقتولین ستر ہیں تو ستر نمازوں کی تعبیر کی بھی گنجائش ہے۔

اسی طرح بعض روایات میں یہ تصریح آرہی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے صرف حضرت حمزہ کی نماز جنازہ پڑھائی، اور دیگر کی نفی ہے، تو اس کا محقق جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اول مرتبہ صرف حضرت حمزہ ہی کی نماز پڑھائی تھی، دیگر شہداء کو بعد میں لایا گیا اور ان کی نماز بعد میں پڑھی گئی، تو راوی کا یہ بیان اپنے مشاہدہ پر مبنی ہے، واقعہ یہ ظاہر ہوا کہ حضور ﷺ نے سب سے پہلے تنہا حضرت حمزہ کی نماز جنازہ پڑھائی، پیغمبر ﷺ کو جنگ کے حالات سے سنبھلنے کے بعد پہلے حضرت حمزہ ہی کی فکر کی تھی اور صحابہ نے خبر دی تھی کہ ان کی لاش جس کو مثلہ کر دیا گیا ہے فلاں درخت کے پاس ہے، آپ وہیں تشریف لے گئے تھے اور ایک چادر سے ڈھانک کر وہیں نماز جنازہ اداء کی تھی۔ اس لیے وہ تمام روایتیں بھی اپنی جگہ درست ہیں، جن میں تمام شہداء کی نماز کا ذکر ہے اور وہ بھی جن میں صرف حضرت حمزہ کی نماز کا ذکر ہے۔ اسی طرح روایات میں سات تکبیروں کا ذکر بھی آیا، اس پر مستقل گفتگو "باب التکبیر أربعاً" میں ہو چکی ہے، جس کا حاصل یہ ہے ایک زمانے میں تکبیروں کی تعداد مختلف رہی ہے، بعد میں چار کی تعداد مقرر ہوگئی اور اب جمہور علماء کے نزدیک چار تکبیروں ہی کا معمول ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہ کے انکار کی توجیہ

لیکن حضرت جابر بن عبداللہ نے تو حدیث باب میں نماز سے بہت صاف انکار کیا ہے، انہوں نے نماز اور غسل دونوں کی ایک ساتھ نفی کی ہے، روایت کی سند بھی اعلی درجہ کی ہے۔ اس سلسلے میں کئی توجیہ منقول ہیں، مگر ان میں سب سے مناسب توجیہ یہ ہے کہ نماز جنازہ کی نفی سے معمول کے مطابق نماز جنازہ پڑھنے کی نفی مراد ہے، یعنی حضرت جابر کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح عام حالات میں ایک ایک پر علیحدہ علیحدہ نماز جنازہ ہوتی ہے، احد کے موقعہ پر اس طرح نہیں ہوئی۔ ہم نے حضرت جابر سے بھی ایک روایت نماز جنازہ کے اثبات کی دی ہے، اس کی سند اگر چہ کمزور ہے، لیکن اگر اسے سامنے رکھیں تو یہ توجیہ مناسب اور بے تکلف معلوم ہوتی ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ دراصل احد کی جنگ کا دن حضرت جابر بن عبداللہ کی زندگی کا سب سے نازک دن ہے، وہ اپنے والد کے اکیلے فرزند تھے، اس دن آپ کے والد اور چچا دونوں شہید ہو گئے تھے، جنگ ختم ہوتے ہی حضرت جابر ان کی تجہیز و تکفین میں لگ گئے تھے اور حضرت جابر ان صحابہ میں ہیں جن کو یہ معلوم نہیں ہو سکا تھا کہ حضور شہداء کو اسی مقام پر دفن کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، یہ بات ان کو بعد میں معلوم ہوئی، اس لیے حضرت جابر انتظامی امور کے لیے مدینہ منورہ چلے گئے تھے، بس اسی دوران ادھر شہداء کی نماز جنازہ ہوئی ہے اور نماز جنازہ چوں کہ کوئی نیا اور انوکھا عمل نہیں

تھا اس لیے بہت ممکن ہے کہ کسی نے حضرت جابر سے اس کا ذکر نہ کیا ہو، حضرت جابر کی حدیث میں یہ بات آپ کو تسلیم کرنی ہی ہوگی، ورنہ آپ دیگر صحابہ کے بیان کا کیا کریں گے جن کی تعداد بھی زیادہ ہے اور ان کا بیان تفصیل کے ساتھ ہے، جس میں نماز جنازہ کا طریقہ اور ایک ایک بار میں رکھے جانے والے جنازوں کی تعداد تک کی وضاحت ہے اور ان کی سندیں بھی صحیح ہیں؟؟؟

حضرت علامہ کشمیریؒ نے حدیث جابر کا جواب یہ دیا ہے کہ "لم یصل" سے مراد یہ ہے کہ اس طرح نہیں پڑھی جس طرح حضرت حمزہ کی پڑھی، کہ ان کی ایک بار تنہا الگ پڑھی اور پھر سب کے ساتھ بھی پڑھی۔ اس طرح یہ روایات باہم مطابق ہوگئیں۔

غزوہ احد کے علاوہ دیگر مواقع پر شہداء کی نماز ہوئی یا نہیں ہوئی؟

اب تک فریقین کے جو دلائل دیے گئے ان کا تعلق احد ہی کے واقعے سے تھا، لیکن حضور کی زندگی میں غزوات تو بہت ہوئے ہیں اور ان میں مسلمان شہید بھی ہوتے رہے۔ ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ ان میں پیغمبر ﷺ کا کیا معمول رہا۔ جہاں تک پہلی جنگ غزوۂ بدر کی بات ہے؛ تو بدر کے شہیدوں کے بارے میں کوئی صحیح روایت نہیں ملی، نہ اثبات کی نہ نفی کی۔ ہاں واقدی نے "کتاب المغازی" میں حضرت عطاء کی ایک مرسل روایت دی ہے جس میں شہداء بدر پر نماز جنازہ پڑھنے کا ذکر ہے: "**عن عطاء أن النبي ﷺ صلى على قتلى بدر**"۔ جیسا کہ معلوم ہے اکثر علماء کے نزدیک مرسل روایت بھی قابل احتجاج ہے۔

دو اہم روایتیں

شہید کی نماز جنازہ کے ثبوت میں احد کے واقعہ سے ہٹ کر دو روایتیں بہت ہی اہم ہیں۔ ان میں سے ایک نسائی اور طحاوی کی ہے، جس میں ایک نومسلم دیہاتی کا طویل قصہ ہے کہ وہ ایک سفر میں ایمان لائے، پھر حضور ﷺ کے ہمراہ ہوگئے، حضور نے صحابہ کو ان کا خیال رکھنے کا حکم دیا، دوران سفر مال غنیمت ملا۔ آپ نے ان کا بھی حصہ لگایا۔ انہوں نے یہ کہہ کر وہ مال لینے سے معذرت کی کہ میں تو گردن قلم کرانے کے لیے ایمان لایا ہوں تا کہ جنت میں داخل ہوں۔ آپ نے فرمایا کہ اگر تم سچے ہو تو اللہ ایسا ہی کرے گا۔ اس کے بعد ایک معرکہ میں انہیں ایک تیر لگا اور وہ شہید ہوگیا، اس کو پیغمبر علیہ السلام کے پاس لایا گیا۔ آپ نے فرمایا کہ انہوں نے اللہ سے اخلاص کا معاملہ کیا۔ اللہ نے بھی ان کے ساتھ اخلاص برتا۔ پھر حضور نے اپنے جبہ میں کفن دیا اور آگے رکھ کر نماز جنازہ پڑھی۔ صحابہ کو نماز جنازہ میں یہ کلمات سنائی دیے: "اے اللہ یہ تیرا بندہ ہے۔ تیرے راستے میں ہجرت کر کے نکلا۔ شہید ہوا۔ میں اس کی شہادت کا گواہ ہوں"۔ حدیث کا کچھ آخری حصہ یہ ہے: "**ثم نهضوا في قتال العدو، فأتي به النبي ﷺ قد أصابه سهم حيث أشار، فقال النبي ﷺ: أهو هو؟ فقالوا: نعم قال: صدق الله فصدقه، ثم كفنه النبي ﷺ في جبته، ثم قدمه، فصلى عليه، فكان مما ظهر من صلاته عليه:**

"اللهم هذا عبدك، خرج مهاجراً في سبيلك، فقتل شهيداً أنا شهيد عليه." اس کی سند صحیح ہے۔ محدثین نے اس کی تصحیح کی ہے۔

دوسری روایت ایک معرکہ میں ایک صحابی دشمن کے ایک شخص کے ساتھ مصروف جنگ تھے، جب صحابی نے وار کیا تو وہ تلوار خود انہیں کو لگ گئی اور اسی میں اللہ کو پیارے ہو گئے، صحابہ کو کچھ تأمل ہوا؛ کیوں کہ وہ اپنی ہی ضرب سے مارے گئے تھے، لیکن نبی ﷺ نے ان کو اٹھا کر لانے کا حکم دیا، پھر آپ نے ان کو ان کے خون والے کپڑوں میں لپیٹا، نماز جنازہ پڑھی اور دفن فرمایا۔ صحابہ نے سوال کیا کہ کیا وہ شہید ہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں اور میں اس کی شہادت کا گواہ ہوں: "عن أبي سلام أغرنا على حي من جهينة، فطلب رجل من المسلمين رجلاً منهم، فضربه، فأخطأ وأصاب نفسه، فقال رسول الله: أخوكم يا معشر المسلمين! فابتدره الناس، فوجدوه قد مات، فلفه رسول الله ﷺ بثيابه ودمائه، وصلى عليه ودفنه، فقالوا: يا رسول الله! أشهيد هو؟ قال: نعم، وأنا له شهيد". ابوداؤد نے اس روایت پر سکوت اختیار کیا، جو ان کے نزدیک اس کے حسن ہونے کی دلیل ہے۔ اسی طرح حافظ منذری نے بھی اس پر کوئی کلام نہیں کیا۔

آپ نے ملاحظہ کیا تھا کہ احد سے متعلق اگر چہ یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ شہداء احد پر نماز پڑھی گئی تھی، لیکن بہر حال فریق مخالف کے سامنے حضرت جابر کی ایک روایت تھی، جس کی وجہ سے احد کا واقعہ مختلف فیہ ہو رہا تھا؛ لیکن ان دونوں حدیثوں نے فیصلہ کر دیا؛ کیوں کہ یہ احد سے متعلق نہیں ہیں، لیکن دونوں میں شہید کی نماز جنازہ ہوئی اور اہم بات یہ ہے کہ نبی ﷺ نے اس موقعہ پر دونوں کے شہید ہونے کی گواہی بھی دی اور چوں کہ یہ واقعہ عین میدانِ کارزار کا ہے اور موقعہ پر ہی نماز ہوئی اس لیے اس تاویل کی گنجائش بھی نہیں ہے کہ وہ بعد تک زندہ رہے ہوں گے اور "ارتثاث" (یعنی زخمی ہونے کے بعد ایک معتد بہ مدت تک زندہ رہنے) کے بعد سب کے نزدیک پڑھی جائے گی۔ یہ تو بالکل تازہ شہادت کا معاملہ ہے۔

ابوسلام والی حدیث کی شان یہ ہے کہ اس نے قاضی شوکانی کو غیر مقلدین کا ساتھ چھوڑ کر احناف کے ساتھ کھڑے ہونے پر مجبور کیا۔ شوکانی نے "نیل الأوطار" میں لکھا ہے کہ ابوسلام کی حدیث کا مانعین کے پاس کوئی جواب نہیں ہے: "أما حديث أبي سلام فلم أقف للمانعين من الصلاة على جواب عليه، وهو من أدلة المثبتين؛ لأنه قتل في المعركة بين يدي رسول الله ﷺ وسماه شهيداً وصلى عليه"۔

کنز العمال اور مصنف ابن ابی شیبہ میں غزوۂ موتہ کے شہداء کی نماز جنازہ کا بھی ذکر ہے: "نعى الثلاثة الذين قتلوا بموتة ثم صلى عليهم" (کنز العمال، مصنف ابن ابی شیبہ) کہ تینوں شہداء: زید بن حارثہ، جعفر اور ابن رواحہ کی نماز جنازہ غائبانہ پڑھی اور غائبانہ نماز جنازہ پر کلام ہم اس کے موقعہ پر کر چکے ہیں۔

صحابہ وتابعین، نیز بعد کے ادوار میں اہل اسلام کا کیا معمول رہا؟

اسلام میں شہادت اور جہاد کوئی نادر چیز نہیں ہے۔ یہ تو تسلسل کے ساتھ جاری ہے، اس لیے ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ پیغمبر ﷺ کے زمانے کے بعد صحابہ، تابعین اور پھر ان کے بعد آنے والے خلفاء اسلام کا غزوات میں کیا طریقہ رہا، اس پر نظر کرنے سے ہمیں یہ بات صاف ملتی ہے کہ ہر زمانے میں نماز جنازہ کا معمول پوری پابندی سے رہا، سب سے پہلے ہم حضرت عثمان کا واقعہ لیں گے، کہ حضرت کو شہید کیا گیا تھا؛ مگر صحابہ نے آپ کی نماز جنازہ پڑھی۔ جنگ جمل میں دونوں طرف صحابہ موجود تھے، اس جنگ کے ختم ہونے پر دونوں طرف کے مقتولوں کی نماز جنازہ حضرت علی نے پڑھائی اس بارے مین ابن کثیر نے ''البدایہ والنہایہ'' میں فرمایا: ''وأقام علي بظاهر البصرة ثلاثاً، ثم صلى على القتلى من الفريقين'' ۔اسی طرح جنگ صفین میں بھی ہر روز دن بھر کے مقتولین کی نماز جنازہ پڑھی جاتی تھی۔ ''فتوح الشام'' میں تصریح ہے کہ ''ایلہ'' کی لڑائی میں ۱۰۴ شہیدوں کی نماز جنازہ سپہ سالار حضرت عمرو بن العاص نے پڑھائی۔حتی کہ کربلا کے میدان میں بھی کوفیوں کے مقتولین کی نماز جنازہ حضرت حسین کی شہادت کے بعد ان کے سردار عمرو بن سعد نے پڑھائی۔ آج بھی ہم آئے دن فلسطین میں شہیدوں کی نماز جنازہ کا منظر اخبارات میں دیکھتے رہتے ہیں؛ تو صحابہ کا عمل اور اس کے بعد سے آج تک پوری امت کا عمل شہداء کی نماز جنازہ پڑھنے ہی کا ہے۔ان تاریخی حقائق کو سامنے رکھ کر آپ ذرا ابن قیم کے اس تبصرہ کو پڑھیں: ''إن رسول الله ﷺ لم يصل على شهداء أحد، ولم يعرف عنه أنه صلى على أحدٍ استشهد معه في مغازيه، و كذلك خلفاءه الراشدون ونوابهم من بعدهم'' ۔ کہ نہ تو حضور ﷺ نے کسی شہید کی نماز جنازہ پڑھی اور نہ ہی خلفاء راشدین اور ان کے بعد کسی نے۔ اندازہ لگائیں کیسی جرأت کی بات ہے! اس دعوی کے ضمن میں کتنی صحیح احادیث، صحابہ کے واقعات اور ملت کی تاریخ کا انکار ہو رہا ہے! اتنے بڑے مصنف کیسی بے بنیاد اور محض مبنی بر گمان بات کہہ رہے ہیں۔ یہ تحریر علمی تحقیقات کے باب میں سخت بے احتیاطی کی نظیر ہے۔

اس مسئلہ میں حافظ ابن حجر کی میانہ روی

بتانے کی ضرورت نہیں کہ ابن حجر شافعیہ کی وکالت میں کیا مقام رکھتے ہیں۔ زیر بحث مسئلہ بھی معرکۃ الآراء مسئلہ ہے جس میں شوافع وحنفیہ نے بڑی قوت صرف کی ہے۔ خود امام شافعی کا تبصرہ اوپر بیان کیا گیا۔ اس مقام پر سب سے زیادہ گرمی جن سے متوقع تھی وہ ابن حجر ہی ہیں؛ مگر توقع کے بالکل برخلاف اس موقع پر انہوں نے حنفیہ کے دلائل بھی دیے اور ان دلائل پر ہونے والے بعض مشہور اعتراضات کے جواب بھی دیے۔ ابن حجر اس مسئلہ میں حنفیہ کے مضبوط دلائل کی وجہ سے اپنی عادت کے برخلاف اعتدال اختیار کرنے پر مجبور ہوئے۔

حضرت علی کی یہ حدیث کہ وہ اہل بدر کی نماز جنازہ پر چھ تکبیریں کہتے تھے، دیگر صحابہ پر پانچ اور دوسروں پر چار

"باب التکبیر أربعاً" میں گذر چکی ہے۔ حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے شہداء بدر کی نماز جنازہ میں تکبیرات کی یہی تعداد دیکھی ہوگی؛ کیوں کہ یہ مسئلہ قیاس کے دائرۂ کار سے باہر ہے۔ اس سے دلالۃً یہ بھی معلوم ہوا کہ شہداء بدر کی نماز جنازہ بھی ہوئی ہے اور ان پر چھ تکبیریں کہی گئیں تھیں۔

شوافع کے عقلی دلائل اور قیاسات کا جواب

رہا شوافع کا یہ کہنا کہ شہداء مغفور ہیں، ان کو نماز جنازہ کی حاجت نہیں، جس کا اصلی مقصود استغفار ہے اور وہ استغفار سے بے نیاز ہیں۔ یہ قیاس درست نہیں، نماز کی مشروعیت کا تعلق گناہ گار ہونے سے نہیں، بلکہ مؤمن ہونے سے ہے، اگر شہید کے بارے میں مذکورہ وجہ کو تسلیم کیا جائے، تو پھر انبیاء اور نابالغ بچوں کو بھی مستثنیٰ کرنا ہوگا۔ پھر اللہ کی رحمت، دعاء اور خیر کی طلب سے کوئی بھی بے نیاز نہیں۔

اسی طرح ان کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ میدان جہاد میں مصروفیات زیادہ ہوتی ہیں، پریشانی کا عالم ہوتا ہے، ایسے میں نماز میں دقت ہوگی؛ لہٰذا آسانی کے لیے نماز ختم کردی گئی؛ یہ اس لیے غلط ہے کہ نماز کوئی بڑا مسئلہ نہیں، اصل دقت و پریشانی یا مصروفیت و مشغولیت تو تجہیز و تکفین اور تدفین میں ہوتی ہے؛ جب وہ سب امور ضروری ہیں، شہداء کے ساتھ انجام دیے جاتے ہیں، ان میں تخفیف نہیں کی گئی؛ تو نماز میں تخفیف کی بات کیسے کہہ سکتے ہیں؟ جب کہ نماز خود ہی بہت خفیف اور معمولی عمل ہے، چار تکبیروں میں کون سا وقت لگتا ہے؟ ان کی یہ بات بھی درست نہیں کہ شہداء کو قرآن نے زندہ کہا ہے اور نماز جنازہ تو میت کی ہوتی ہے؛ کیوں کہ ان کی زندگی اخروی زندگی ہے۔ حکم آخرت میں زندہ ہیں مگر احکام دنیا میں وہ مردہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے مال میں میراث جاری ہوتی ہے۔ دوسروں کے لیے ان کی بیوہ سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔ اگر وہ زندہ ہوتے تو یہ احکام کیسے جاری ہوتے؟ اور نماز جنازہ دنیاوی حکم ہے۔

پھر شوافع کا اسے حرام کہنا تو جرأت کی حد ہے۔ حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ شہید کی نماز جنازہ کو حرام کہنا ایسا ہی ہے جیسے مالکیہ کی مشہور کتاب "مختصر الخلیل" کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ سنتوں کی قضاء کرنا حرام ہے، حالاں کہ عام مالکیہ صرف نفی کی تعبیر استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح جو شوافع نفی کا لفظ بولتے ہیں ان کا کلام محتاط ہے۔ حرام کہنے والوں کی بات تو بہت ہی سخت ہے۔

پھر شوافع کو یہ بھی غور کرنا چاہیے کہ شہید سے متعلق دو حکم ایک ساتھ آئے ہیں۔ غسل کا اور نماز کا؛ لیکن دیگر روایات میں غسل بصیغہ "نہی" استعمال کرکے منع فرمایا گیا؛ جبکہ نماز سے ممانعت کی کوئی حدیث پورے ذخیرۂ حدیث میں نہیں ہے۔ خود حضرت جابر کی حدیث میں یہ خبر ہے کہ حضور نے شہداء کی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس سے حرمت پر استدلال کس اصول کے تحت ہے؟ سب جانتے ہیں کہ افعال سے حرمت کا ثبوت نہیں ہوتا۔

تشریح حدیث اول یہ حضرت جابر کی روایت ہے۔ انھوں نے بیان کیا کہ پیغمبر ﷺ احد کے مقتولین میں سے دو دو کو ایک کپڑے میں جمع فرماتے تھے۔ ایک کپڑے میں جمع کرنے کا مطلب یا تو یہ ہے کہ دونوں میت اپنے پہنے ہوئے کپڑوں میں ہوتی تھیں، پھر بعد میں ایک مشترکہ چادر میں دونوں کو لپیٹا جاتا تھا۔ یا یہ مطلب ہوگا کہ کپڑوں کی قلت کے پیش نظر کفایت سے کام لیا گیا اور جتنے کپڑے میں ایک میت کو کفنایا جاتا ہے اتنا کپڑا دو کے لیے استعمال کیا گیا۔ یہ معنی بہر حال مراد نہیں ہیں کہ دونوں کو اس طرح ایک کپڑے میں جمع کیا جاتا کہ ان کے برہنہ جسم ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے۔ رہا ایک قبر میں دو یا زائد کو دفن کرنے کا مسئلہ تو اس کا بیان آئندہ باب میں آرہا ہے۔

قبریں بغلی انداز کی بنائی گئی تھیں، جن میں ایک جانب کھدائی ہوتی ہے اور میت کو قبلہ کی سمت لٹایا جاتا ہے، آپ ﷺ اس اجتماعی تدفین میں صحابہ سے معلوم کرتے کہ قرآن زیادہ کس کو یاد ہے اور جسکے بارے میں بتایا جاتا اسے قبلہ کی سمت میں مقدم فرماتے۔ اس عمل سے پیغمبر ﷺ کا قرآن کو اہمیت دینا ظاہر ہوتا ہے۔ اس موقعہ پر آپ نے یہ بھی فرمایا کہ میں ان کی شہادت کا گواہ ہوں۔ قیامت کے دن میں ان کی شہادت کی گواہی دوں گا اور پھر خون سمیت دفن کرنے کا حکم دیا۔

حدیث کے اخیر میں حضرت جابر نے یہ مضمون بیان کیا کہ احد کے مقتولین کو نہ تو غسل دیا گیا اور نہ ہی ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی۔ غسل کا مسئلہ آگے آرہا ہے۔ یہاں نماز کا مسئلہ زیر بحث ہے۔ اس پر تفصیلی کلام آپ نے ابھی ملاحظہ کرلیا ہے۔ ترجمہ کا تعلق اسی حصے سے ہے، اس لحاظ سے کہ ایک احتمال یہ بھی ہے جیسا کہ مقصد ترجمہ کے شروع میں بتایا گیا کہ بخاری نماز جنازہ کے جواز کے قائل ہوں۔ تو جب یہ ثابت ہوا کہ آپ سے ترک بھی مروی ہے؛ تو ثابت ہوگیا کہ نماز جنازہ جائز ہے واجب نہیں۔

تشریح حدیث دوم یہ عقبہ بن عامر کی حدیث ہے، کہ پیغمبر ﷺ آٹھ سال بعد نکلے۔ اس نکلنے سے احد کے میدان کی طرف نکلنا بھی مراد ہوسکتا ہے۔ اس وقت یہ مانا جائے گا کہ آپ نے مذکورہ نماز احد میں پڑھی اور یہ بھی مراد ہوسکتا ہے کہ مسجد نبوی کی طرف نکلے ہوں۔ اس وقت یہ نماز مسجد نبوی میں مانی جائے گی۔ حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ مسجد ہی میں نکلنا مراد ہے، آگے منبر پر آنا اس کا قرینہ ہے۔ خیر آپ نے اس موقع پر شہداء احد پر نماز پڑھی۔ ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے، بتایا جاچکا ہے کہ بخاری کا رجحان جواز کی طرف ہے تو حدیث سے جواز ثابت ہوگیا۔ بعض روایات میں ہے کہ آپ پر اس وقت خاص حالت طاری تھی اور آپ کا انداز ایسا تھا جیسے آپ سب سے رخصت ہو رہے ہیں۔ یہ واقعہ وفات کے قریب کا ہے۔

پھر آپ نے منبر پر تشریف فرما ہو کر لوگوں کو خطاب کیا کہ: ''میں تمہارا ''میر سامان'' ہوں۔ یہاں عربی لفظ

"فرط" ہے، فرط، اس شخص یا چھوٹی سی جماعت کو کہا جاتا ہے، جو اگلی منزل پر دیگر افراد سے پہلے جاتے ہیں اور آئندہ پڑاؤ پر ضروری چیزوں کا انتظام کرتے ہیں۔ ہم نے یہاں اس کو "میر سامان" کی تعبیر دی ہے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ میں تمہارا گواہ ہوں؛ یعنی تمہارے ایمان واعمال کا گواہ ہوں۔

اسی حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ اللہ کی قسم میں اس وقت اپنی حوض کو دیکھ رہا ہوں۔ یہ تکوینی چیزیں ہیں۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ نے اسی مقام پر حوض کو حاضر کر دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ حوض تک کے پردے اٹھا دیے ہوں، یہ اللہ کا تصرف ہے۔ یہ بھی قابل ذکر ہے کہ اس موقعہ پر ظاہری معنی لینے میں کوئی اشکال نہیں ہے، کہ آپ ﷺ حوض کو اپنی انہیں آنکھوں سے بروقت ملاحظہ فرما رہے ہوں۔

خزانوں کی کنجیاں عطاء کرنے کا مفہوم

پھر آپ نے فرمایا کہ مجھے زمین کے خزانوں کی کنجیاں عطاء ہوئیں، یا یہ فرمایا کہ مجھے زمین کی کنجیاں دی گئیں۔ یعنی اللہ نے آپ کو اس دنیا میں موعود خزانوں پر مالکانہ اختیار دیا اور زمین کے خزانوں کو آپ کی ملکیت میں دیدیا۔ اسے بھی اپنے ظاہر پر محمول کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ مالک ہونے کے لیے استعمال لازمی چیز نہیں ہے۔ تو اللہ نے ہمارے حضور ﷺ کو زمین کے تمام خزانوں کا مشاہدہ کرایا اور انہیں آپ کی ملکیت میں دیا۔ اس طرح یہ مظاہرہ ہوگیا کہ آپ اس دنیا کے بھی بادشاہ ہیں۔ اس کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ اس وقت تو آپ کو فقط بشارت سنائی گئی اور فیصلہ خداوندی سے آگاہ کرایا گیا۔ پھر خلفاء کے دور میں اس کا ظہور ہوا کہ پوری دنیا زیر نگیں یا زیر اثر آئی۔ مزید آپ نے یہ فرمایا کہ مجھے یہ خوف تو اب نہیں ہے کہ تم سب اجتماعی طور پر مشرک بن جاؤ گے؛ ہاں یہ ڈر ضرور دامن گیر ہے کہ تم دنیا داری میں ایک دوسرے سے مقابلہ آرائی کرو گے۔

حضرت گنگوہیؒ کا ارشاد

اس حدیث میں شہداء احد پر نماز جنازہ کا ذکر آیا مسئلہ بالتفصیل گذر چکا ہے۔ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شہید کی نماز، روایات صحیحہ سے ثابت ہے۔ حضرت جابر کو وہم ہوا، یا ان کو خبر نہ ہوئی؛ کیوں کہ ان کے والد ماجد معرکہ میں ٹکڑے ٹکڑے کر دیے گئے تھے اور وہ اس دن سخت غم زدہ اور پریشان تھے، اپنے ہی معاملہ میں ان کا ذہن الجھا ہوا تھا۔ حضرت نے یہ بھی فرمایا کہ اگرچہ نماز جنازہ میں تعدد وتکرار نہیں؛ لیکن ایسا بیان جواز کے لیے ہوا ہوگا، یا حضرت حمزہ کی اصل نماز تو پہلی ہوگی بعد کی سب تبعاً ہوں گی۔

[۷۳] بَابُ دَفْنِ الرَّجُلَيْنِ وَالثَّلاثَةِ فِي قَبْرٍ وَاحِدٍ

(۱۳۴۵) حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ كَعْبٍ، أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما أَخْبَرَهُ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ

يَجْمَعُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ مِنْ قَتْلَى أُحُدٍ. (گذشتہ: ۱۳۴۳)

ترجمہ [باب] ایک قبر میں دو یا تین کو دفن کرنے کے جواز کا بیان۔ جابر بن عبد اللہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ احد کے مقتولین میں سے دو دو کو یکجا دفن فرماتے تھے۔

مقصدِ ترجمہ اس ترجمہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ ایک قبر میں ایک سے زائد اشخاص کو بھی دفنایا جا سکتا ہے، ترجمہ میں "دو یا تین" کا ذکر ہے؛ لیکن حدیث ایسی پیش کی ہے جس میں فقط دو کا تذکرہ ہے۔ تین سے متعلق حدیث نہیں دی؛ حالاں کہ تین سے متعلق احادیث بھی ہیں، جیسے سنن اربعہ کی یہ حدیث: "عن أنس قال: جاءت الأنصار إلى رسول الله ﷺ يوم أحد، فقالوا: أصابنا قرح وجهد قال: احفروا وأوسعوا واجعلوا الرجلين والثلاثة في القبر"۔ اس لیے یہاں دو باتوں میں سے کوئی بات سمجھی جائے گی، یا تو بخاری نے تشحیذ اذہان کے لیے ایسا کیا اور یہ بھی بخاریؒ کا معروف طریقہ ہے، یا حدیث ان کی شرط پر نہیں تھی۔ لیکن مذکورہ حدیث کو امام ترمذی نے صحیح کہا ہے۔ اس لیے پہلی وجہ مضبوط معلوم ہوتی ہے کہ اس صریح حدیث کو نہ دینا امتحان کے لیے اور طلبہ کے ذہن کو تیز کرنے کے لیے ہے۔

تشریح حدیث حضرت جابر نے فرمایا کہ پیغمبر ﷺ احد کے شہیدوں میں سے دو دو کو جمع فرماتے تھے، یعنی ان کی تدفین ایک ساتھ ایک قبر میں کرتے تھے۔ حدیث میں تثنیہ کا لفظ ہے اس لیے ترجمہ کے ایک جزء کا ثبوت تو ظاہر ہے، دوسرے جزء کے ثبوت کے لیے دوسرے طریق کی طرف اشارہ کر دیا، جس میں تین کی تصریح ہے، اس لیے تین کا ثبوت اس طرح ہو جائے گا۔

اصل تو یہی ہے کہ ایک قبر میں ایک ہی کو دفن کیا جائے، عام معمول بھی یہی چلا آ رہا ہے؛ لیکن اگر ضرورت پڑ جائے تو پھر غزوۂ احد کا واقعہ اسوہ ہے، کہ ایک قبر میں ایک سے زائد کو بھی دفن کر سکتے ہیں۔ پھر اس میں قبلہ کی جانب آگے اسے رکھا جائے گا جس کا دینی مقام بڑا ہوگا۔ عورت کو بھی مرد کے ساتھ ضرورت کے موقعہ پر دفن کر سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں اگر وہ اجنبی ہو تو دونوں کے درمیان کچھ مٹی وغیرہ سے فصل کر دیا جائے گا۔ حضرت واثلہ کی آنے والی حدیث میں عورت اور مرد کو ایک قبر میں دفن کرنے کا تذکرہ ہے: "عن واثلة بن الأسقع أنه كان يدفن الرجل والمرأة في القبر الواحد فيقدم الرجل ويجعل المرأة وراءه"۔

[۷۴] بَابُ مَنْ لَمْ يَرَ غَسْلَ الشُّهَدَاءِ

(۱۳۴۶) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ كَعْبٍ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: ادْفِنُوهُمْ فِي دِمَائِهِمْ يَعْنِي يَوْمَ أُحُدٍ، وَلَمْ يُغَسِّلْهُمْ.
(گذشتہ: ۱۳۴۳، ۱۳۴۵)

ترجمہ [باب] ان لوگوں کے استدلال کا بیان جو شہداء کو غسل دینے کے قائل نہیں ہیں۔ حضرت جابر نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ان شہداء کو ان کے خون کے ساتھ دفن کرو؛ یعنی احد کے دن۔ نیز آپ نے ان کو غسل نہیں دیا۔

مقصد ترجمہ اس کا مقصد شہداء کے غسل کے عدم جواز کو بتانا ہے۔ ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے کہ شہیدوں کو غسل دینا جائز نہیں۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت سعید بن المسیب اور حسن بصری سے غسل دینے کا مسلک منقول ہے۔ وہ حضرات فرماتے ہیں کہ ہر شخص موت کے بعد جنبی ہو جاتا ہے، اس میں شہید بھی داخل ہے؛ اس لیے شہید کو بھی غسل دیا جائے گا، لیکن ظاہر ہے کہ ایک طرف تو یہ توجیہ بے اصل ہے، جنائز کے شروع میں یہ بحث آچکی ہے کہ موت سے انسان ناپاک نہیں ہوتا۔ دوسرے شہید کے مسئلہ میں یہ استدلال، صریح نص کے مقابلہ میں قیاس کرنا ہوا، جو کہ بالاتفاق نا قابل قبول ہے۔

تشریح حدیث حضرت جابر کا بیان ہے کہ حضور ﷺ نے شہداء احد کے بارے میں فرمایا کہ ان کو خون کے ساتھ دفن کرو۔ پھر حضرت جابر فرماتے ہیں کہ ان کو غسل نہیں دیا۔ ترجمہ کا ثبوت اسی سے ہے۔ یہاں تو حدیث کا سیاق خبر کا ہے لیکن دیگر روایات میں صاف حکم بھی آیا ہے، جیسا کہ مسند احمد میں حضرت جابر ہی سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ قال في قتلى أحد: لاتغسلوهم؛ فإن كل جرح أو كل دم يفوح مسكاً يوم القيامة. ولم يصل عليهم**"۔ اس میں غسل دینے سے منع فرمایا گیا جس سے غسل کا عدم جواز ظاہر ہے، اس سیاق کے بعد حضرت سعید بن المسیب اور حسن بصری کے اجتہاد کی کمزوری ظاہر ہو جاتی ہے، بالخصوص اس لیے کہ اس میں غسل نہ دینے کی وجہ بھی بیان کی گئی، کہ ہر زخم اور خون کا ہر قطرہ قیامت کے دن مشک کی طرح مہکے گا۔

شہید اگر جنبی ہو تو کیا حکم ہے؟ پھر جمہور کی رائے یہ ہے کہ شہید کو غسل نہ دینے کا حکم عام ہے۔ اس میں جنبی اور حائضہ سب شامل ہیں اور حضرت حنظلہ کا واقعہ جس میں ملائکہ کا ان کو غسل دینا مروی ہے؛ اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا؛ کیوں کہ وہ ملائکہ کا عمل ہے، جس کا تعلق دوسرے عالم سے ہے۔ اگر جنبی کو غسل دینے کا حکم ہوتا، تو حضور ﷺ ملائکہ کے غسل پر اکتفاء نہ فرماتے، بلکہ خود غسل دینے کا حکم فرماتے۔ مزید یہ ہے کہ احادیث میں شہید کو غسل نہ دینے کی جس وجہ کا ذکر ہے، اس کے پیش نظر بھی جنبی اور غیر جنبی کے فرق کی گنجائش نہیں ہے، اگر قیامت کے روز غیر جنبی کا خون مشک ہوگا، تو جنبی کا کیوں نہیں ہوگا؛ جبکہ اس فضیلت کا سبب نفس شہادت ہے نہ کہ پاکی اور ناپاکی۔

[۷۵] بَابُ مَنْ يُقَدَّمُ فِي اللَّحْدِ

وَسُمِّيَ اللَّحْدُ لِأَنَّهُ فِي نَاحِيَةٍ، وَكُلُّ جَائِرٍ مُلْحِدٌ. مُلْتَحَدًا مَعْدَلًا، وَلَوْ كَانَ

مُسْتَقِيمًا كَانَ ضَرِيحًا.

(۱۳۴۷) حَدَّثَنَا ابْنُ مُقَاتِلٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، أَخْبَرَنَا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ، حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ مِنْ قَتْلَى أُحُدٍ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّهُمْ أَكْثَرُ أَخْذًا لِلْقُرْآنِ، فَإِذَا أُشِيرَ لَهُ إِلَى أَحَدِهِمَا قَدَّمَهُ فِي اللَّحْدِ، وَقَالَ: أَنَا شَهِيدٌ عَلَى هٰؤُلَاءِ وَأَمَرَ بِدَفْنِهِمْ، وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يُغَسِّلْهُمْ.

(گذشتہ: ۱۳۴۳، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶)

وَأَخْبَرَنَا الْأَوْزَاعِيُّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَقُولُ لِقَتْلَى أُحُدٍ: أَيُّ هٰؤُلَاءِ أَكْثَرُ أَخْذًا لِلْقُرْآنِ، فَإِذَا أُشِيرَ لَهُ إِلَى رَجُلٍ قَدَّمَهُ فِي اللَّحْدِ قَبْلَ صَاحِبِهِ، وَقَالَ جَابِرٌ: فَكُفِّنَ أَبِي وَعَمِّي فِي نَمِرَةٍ وَاحِدَةٍ.

(گذشتہ: ۱۳۴۳، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷)

(۱۳۴۸) وَقَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ كَثِيرٍ: حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ، حَدَّثَنَا مَنْ سَمِعَ جَابِرًا رضي الله عنهما.

ترجمہ [باب] اس مسئلہ کا بیان کہ قبر میں آگے کس کو رکھا جائے؟ بغلی قبر کو لحد اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ایک جانب میں ہوتی ہے۔ ہر ظالم پر لفظ ملحد صادق آتا ہے۔ قرآن میں آئے ہوئے لفظ "ملتحدًا" کے معنی سیدھے راستے سے ہٹے ہوئے کے ہیں۔ اگر قبر سیدھی (وسطی رصندوقی) ہو تو اسے ضریح کہتے ہیں۔

حضرت جابر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ احد کے مقتولین میں سے دو دو کو ایک کپڑے میں جمع فرماتے تھے، پھر یہ معلوم کرتے تھے کہ ان میں سے قرآن کس نے زیادہ حاصل کیا ہے؟ سو جب کسی ایک کے بارے میں بتادیا جاتا تو قبر میں اس کو مقدم فرماتے، نیز آپ نے فرمایا کہ میں ان کا گواہ ہوں، ان کو مع خون دفن کا حکم دیا اور ان کی نہ تو نماز پڑھی اور نہ ہی ان کو غسل دیا۔

اوزاعی نے حضرت جابر کی اسی حدیث کو اس طرح بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ احد کے مقتولین کے بارے میں فرماتے تھے کہ ان میں قرآن کے حفظ میں بڑھا ہوا کون ہے؟ تو اگر کسی شخص کے بارے میں بتادیا جاتا تو اسے قبر میں دوسرے ساتھی سے مقدم فرماتے، حضرت جابر نے مزید بیان کیا کہ میرے والد اور چچا کو ایک چادر میں کفن دیا گیا۔

سلیمان بن کثیر نے کہا کہ مجھ سے زہری نے یہ بیان کیا کہ ہم سے ایسے شخص نے بیان کیا جس نے حضرت جابر سے سنا۔

مقصد ترجمہ باب کا مقصد ظاہر ہے، یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اجتماعی تدفین میں قبلہ کی سمت اس کو مقدم کیا جائے گا جسے قرآن کریم زیادہ یاد ہو یا جس کے پاس کوئی اور دینی فضیلت ہو۔ پیغمبر ﷺ نے حفاظ کو جو مقدم کیا ہے اس سے دینی فضیلت مراد ہے، لہذا محدثین، فقہاء، علماء اور اہل زہد وتقوی سب کا یہی حکم ہوگا۔ ان کو دوسروں پر مقدم کیا جائے گا۔ نبی کریم ﷺ نے تدفین کے وقت جو حفظ قرآن کے بارے میں سوال کیا، اس میں زندوں کو تنبیہ بھی مقصود ہے، کہ وہ قرآن کی طرف متوجہ ہوں، کہ زندگی میں بھی رفع درجات کا سبب ہے اور آخرت میں بھی۔

لحد کی لغوی تحقیق ترجمہ میں امام بخاری "لحد" کی لغوی تحقیق ذکر کر رہے ہیں۔ "لحد" کا مادہ ثلاثی مجرد اور ثلاثی مزید دونوں طرح مستعمل ہے، "لَحَدَ" بھی آتا ہے اور "أَلْحَدَ" بھی۔ فراء نے مزید فیہ کو اجود کہا، جب کہ دوسرے علماء لغت مجرد کو زیادہ مطرد مانتے ہیں۔ ان کی تائید حضرت عائشہ کی حدیث سے ہوتی ہے، جسے ابن ماجہ نے روایت کیا ہے، حضرت عائشہ نے پیغمبر ﷺ کی تدفین کے قصہ میں فرمایا: " فأرسلوا إلى الشقاق واللاحد" یہاں مجرد "لاحد" استعمال ہوا نہ کہ "ملحد" ویسے بھی "ملحد"، منحرف اور خارج اسلام کے لیے زیادہ عام ہے۔

ترجمہ میں آئے ہوئے الفاظ کی تشریح "قوله: قال أبو عبد الله: سمي اللحد" لحد کے اصل معنی کسی جگہ سے ہٹنے، عدول کرنے اور انحراف کرنے کے ہیں اور اکثر اس میں یہ ملحوظ ہوتا ہے کہ عدول اچھی چیز سے خراب چیز کی طرف ہو، اس لیے اردو میں اس کی ادائیگی انحراف کے لفظ سے ہوگی، لحدی قبر درمیان سے ہٹی ہوئی ہوتی ہے اس لیے اسے لحدی یعنی بغلی قبر کہتے ہیں اور ہر وہ شخص جو صراط مستقیم سے ہٹ جائے اسے ملحد کہا جاسکتا ہے، لہذا ہر ظالم پر ملحد کا لفظ بولنا برمحل ہے؛ کیوں کہ وہ جادۂ مستقیم سے منحرف ہوگیا۔

"قوله: ملتحداً معدلاً" قرآن کریم میں سورۂ جن میں: " ولن تجد من دونه ملتحداً" ہے "ملتحداً" اسم ظرف ہے، جس کا ترجمہ پناہ گاہ ہے، کہ آپ اللہ کے علاوہ کوئی پناہ گاہ نہیں پائیں گے، یعنی اللہ سے عدول اور انحراف کر کے بھاگ کر جانے کی کوئی جگہ نہیں۔ اللہ ساری مخلوق کو محیط ہے اور گھیرے ہوئے ہے۔ یہاں بھی عدول اور انحراف کا مفہوم ہے۔ "قوله: ولو كان مستقيماً" اور اگر قبر سیدھی کھودی جائے تو اسے بغلی نہیں کہتے۔ اس کا نام ضریح یعنی وسطی قبر ہے۔ اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ "لحد" میں عدول اور ہٹنے کا مفہوم ہے۔ بغلی قبر افضل ہے یا وسطی، یہ بحث دو باب کے بعد تیسرے باب میں آرہی ہے۔

تشریح احادیث حضرت جابر کی یہ حدیث بارہا گذر چکی ہے۔ اس میں بھی یہ مضمون آیا کہ اجتماعی تدفین میں نبی کریم ﷺ نے حافظ قرآن کو مقدم رکھا، ترجمہ ثابت ہوگیا کہ قرآن جس کو زیادہ یاد ہوگا قبر میں اس کو مقدم کیا جائے گا، یہی حکم دیگر دینی فضیلت رکھنے والوں کا بھی ہے، کہ ان کو بھی مقدم کیا جائے گا، جیسے علماء اور اہل

زہد وتقوی بزرگان دین۔

سند کی بحث امام بخاری نے اس جگہ حضرت جابر کی حدیث کو زہری کے تین شاگردوں سے دیا ہے، تینوں طرق میں اختلاف ہے۔ لیث بن سعد نے زہری اور حضرت جابر کے درمیان عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک کا واسطہ دیا ہے، جبکہ اوزاعی نے کوئی واسطہ نہیں دیا اور سلیمان بن کثیر نے مجہول واسطہ دیا، نام کی تصریح نہیں کی۔ اس طرح اوزاعی کی حدیث منقطع ہوگی اور لیث بن سعد کی متصل۔ کیوں کہ زہری کا حضرت جابر سے سماع ثابت نہیں ہے، ویسے ملاقات کا امکان تو یقیناً ہے؛ اس لیے کہ امام زہری کی پیدائش میں دو قول ہیں ایک ۵۰ھ کا اور ایک ۵۸ھ کا، اور حضرت جابر کی وفات یا تو ۷۸ھ میں ہوئی یا ۸۸ھ میں۔ تو اگر حضرت جابر کی وفات کو ۸۸ھ میں اور زہری کی پیدائش کو ۵۰ھ میں مانیں تب تو زہری حضرت جابر کی وفات کے وقت اڑتیس سال کے ہوئے اور اگر زہری کی پیدائش ۵۸ھ میں اور جابر کی وفات ۷۸ھ میں مانیں تو بھی زہری بیس سال کے ہوئے، اس عمر میں لقاء یقیناً ممکن ہے؛ مگر محدثین کی تحقیق میں سماع ثابت نہیں ہے۔

پھر اس اختلاف کا اثر حدیث پر یہ ہوگا کہ اس سے زہری کا اضطراب ثابت ہوگا اور حدیث مضطرب مانی جائے گی۔ ابن حجر نے اس اضطراب کو یہ کہہ کر کالعدم قرار دیا ہے کہ لیث بن سعد جو کہ متصلاً روایت کر رہے ہیں ثقہ ہیں اور اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے۔ حاصل یہ ہوگا کہ اس واسطہ کو لیث بن سعد نے یاد رکھا اور اوزاعی کو یاد نہیں رہا اور سلیمان بن کثیر کا واسطہ حذف کرنا بھی مضر نہیں، یہ مانا جائے گا کہ زہری نے حدیث کو دو شیوخ سے سنا ہوگا، لیث بن سعد نے ایک شیخ کا نام لیا اور سلیمان بن کثیر کی سند میں زہری کے شیخ کوئی اور ہیں، جن کا نام انہوں نے نہیں لیا۔ لیکن علامہ عینی اضطراب کے ازالے والی کوشش سے متفق نہیں اور کہتے ہیں کہ اضطراب تو اضطراب ہی ہے۔ ثقہ ہونے سے اضطراب دور نہیں ہوتا۔

اوزاعی کی حدیث کا اضافہ اوزاعی کی حدیث میں حضرت جابر نے یہ اور فرمایا کہ میرے چچا اور والد کو ایک دھاری دار چادر میں کفنایا گیا، یہاں "نمرۃ" کا لفظ ہے "نمرۃ" دھاری دار چادر کو کہتے ہیں۔ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کو ایک چادر میں کفنایا گیا تھا؛ لیکن واقدی کی مغازی میں ہے کہ دو چادروں میں کفنایا گیا تھا۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک چادر کے دو ٹکڑے کیے گئے، اس طرح یہ بھی صحیح ہوا کہ ایک چادر میں کفنائے گئے، کہ اصلاً وہ ایک ہی تھی اور یہ بیان بھی درست ہوا کہ دو چادروں میں کفنائے گئے کہ ٹکڑے کرنے کے بعد وہ دو ہو گئی تھیں۔ اس بارے میں مزید کلام ہم پیچھے کر چکے ہیں۔ سلیمان بن کثیر کی تعلیق کو ذہلی نے زہریات میں سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔

چچا کی تحقیق اس روایت میں یہ بھی آیا کہ میرے چچا اور والد کو ایک چادر میں دفن کیا گیا، لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابر کے والد عبداللہ کے ساتھ کفن اور دفن میں جو شریک ہیں ان کا نام عمرو بن جموح

بن زید بن حرام ہے اور جابر کے والد عبد اللہ ابن عمرو ابن حرام ہیں؛ اس طرح جد اعلیٰ زید، جابر کے والد کے تو دادا ہیں؛ جبکہ شریکِ کفن یعنی عمرو بن جموح کے پردادا؛ تو عمرو بن جموح جابر کے چچا نہیں ہیں؛ بلکہ چچازاد بھائی ہیں۔ چچا کہنے کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ عمرو کے نکاح میں جابر کی پھوپی ہند بنت عمرو تھیں۔ کرمانی نے اسے تصحیف اور وہم کہا ہے۔ لیکن اس کی ضرورت نہیں؛ اس لیے کہ اگر کوئی بھی وجہ نہ ہو، تو بھی تعظیم اور احترام میں چچا کا لفظ بولدیا جاتا ہے۔

[۷۶] بَابُ الْإِذْخِرِ وَالْحَشِيشِ فِي الْقَبْرِ

(۱۳۴۹) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ حَوْشَبٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: حَرَّمَ اللهُ مَكَّةَ، فَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَا لِأَحَدٍ بَعْدِي، أُحِلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، لَا يُخْتَلَى خَلَاهَا، وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا، وَلَا يُنَفَّرُ صَيْدُهَا، وَلَا تُلْتَقَطُ لُقَطَتُهَا إِلَّا لِمُعَرِّفٍ. فَقَالَ الْعَبَّاسُ رضي الله عنه: إِلَّا الْإِذْخِرَ لِصَاغَتِنَا وَقُبُورِنَا، فَقَالَ: إِلَّا الْإِذْخِرَ. وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: لِقُبُورِنَا وَبُيُوتِنَا. (گذشتہ: ۱۵۸۷، ۱۸۳۳، ۱۸۳۴)

(۱۳۴۹) وَقَالَ أَبَانُ بْنُ صَالِحٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ شَيْبَةَ، سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ مِثْلَهُ، وَقَالَ مُجَاهِدٌ: عَنْ طَاوُسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: لِقَيْنِهِمْ وَبُيُوتِهِمْ.

ترجمہ [باب] قبر میں اذخر اور حشیش گھاس رکھنے کا بیان۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے مکہ کو حرم بنایا ہے۔ مکہ مکرمہ نہ مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال کیا گیا اور نہ میرے بعد، میرے لیے بھی ایک دن تھوڑے وقت کے لیے حلال کیا گیا، اس کی گھاس نہ کاٹی جائے، اس کے درخت نہ کاٹے جائیں، اس کے شکار نہ بھگائے جائیں اور اس میں گری پڑی چیز نہ اٹھائی جائے؛ ہاں اعلان کے لیے اٹھانے والے کو اجازت ہے۔ حضرت عباس نے عرض کیا کہ اذخر کا استثناء فرمادیں کہ وہ ہمارے ساروں اور قبروں کے کام کی چیز ہے، تو آپ نے فرمایا: اذخر کے علاوہ۔

ابو ہریرہ سے ایک روایت یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ ہماری قبروں کے لیے اور ہمارے گھروں کے لیے۔ صفیہ بنت شیبہ کہتی ہیں کہ میں نے پیغمبر ﷺ سے اسی کے مثل سنا ہے۔ حضرت ابن عباس کی روایت میں یہ آیا کہ: ان کے لہاروں کے لیے اور ان کے گھروں کے لیے۔

مقصد ترجمہ اس باب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ قبر میں اذخر اور حشیش نامی گھاس کا استعمال کرنا جائز ہے۔ قبر میں تختوں یا اینٹوں کے درمیان جو جگہ خالی رہ جاتی ہے ان جگہوں اور سوراخوں کو بند کرنے کے لیے اس طرح

کی چیزوں کے استعمال کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ استعمال خوشبو حاصل کرنے کے لیے نہیں ہے؛ لہذا اس سلسلے میں تمام گھاسیں برابر ہیں، سواب یہ اعتراض نہ ہونا چاہیے کہ بخاری نے ترجمہ میں حشیش کا لفظ بھی دیا ہے؛ مگر حدیث میں حشیش کا ذکر نہیں ہے۔ بخاری ترجمہ میں یہ لفظ بڑھا کر اسی عموم کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ اذخر کی طرح حشیش کا استعمال بھی جائز ہے اور حشیش کے علاوہ دیگران گھاسوں کا استعمال بھی جائز ہے جو اس مقصود میں کارآمد ہیں۔

تشریح حدیث اس مضمون کی حدیث کتاب العلم میں گذر چکی ہے۔ حضرت ابن عباس کا بیان ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے مکہ مکرمہ کو حرم بنایا ہے، یعنی یہاں کے خصوصی احکام ہیں جن میں سے بعض کا ذکر اسی حدیث میں ہے۔ بعض احادیث میں حرم بنانے کی نسبت حضرت ابراہیم کی طرف ہے، لیکن اس میں کوئی تعارض نہیں؛ کیوں کہ حضرت ابراہیم نے اس کے حرم ہونے کا اعلان اللہ کے حکم ہی سے کیا؛ مگر پھر یہ اعتراض ہوگا کہ احادیث میں تو یہ ہے کہ جس دن اللہ نے آسمان وزمین کو بنایا، اسی دن سے مکہ مکرمہ حرم ہے۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ حرم تو اسی وقت سے ہے لیکن لوگوں کے سامنے اس کا اظہار اور اعلان حضرت ابراہیم کے زمانے میں ان کی زبان سے ہوا۔

آپ نے یہ بھی فرمایا کہ مکہ مکرمہ نہ تو مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لیے حلال ہوگا۔ میرے لیے بھی ایک دن کے کچھ وقت کے لیے حلال کیا گیا۔ بعض روایات میں یہ تصریح بھی ہے کہ کوئی میرے عمل سے استدلال نہ کرے۔ میرے لیے حلال کیا گیا تھا کسی اور کے لیے نہیں۔

حرم کے بعض احکام حدیث میں حرم سے متعلق بعض احکام کا ذکر ہے۔ آپ نے فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جائے، ''خلا'' ''خلاۃ'' کی جمع ہے۔ اس کے معنی تر گھاس کے ہیں۔ اسی طرح درخت کاٹنے سے بھی منع فرمایا اور شکار کو بھگانے کی ممانعت بھی آئی، نیز لقطہ کے بارے میں فرمایا کہ حرم میں کسی گری پڑی چیز کو نہ لیا جائے۔ اگر کسی کا ارادہ لقطہ کو اٹھا کر اعلان کرنے کا ہے تو وہ اٹھا سکتا ہے۔ اس حدیث میں کئی احکام تفصیل طلب ہیں: جیسے گھاس اور درخت کاٹنے کا مسئلہ، لقطہ کا مسئلہ، شکار کا مسئلہ، حرم میں قتال کا مسئلہ: ان مسائل کا بیان اپنے باب میں آئے گا۔ گھاس وغیرہ کاٹنے پر تفصیلی گفتگو کتاب الحج میں باب نمبر ۴۳ پر ''باب فضل الحرم'' میں کی جائے گی، ان شاء اللہ۔

اذخر کا استثناء اس خطاب کے دوران حضور ﷺ کے چچا حضرت عباس بن عبد المطلب نے یہ درخواست کی کہ اذخر کا استثناء فرمادیں اور اس کے استعمال کی اجازت باقی رکھیں؛ کیوں کہ اس کی ضرورت ہمارے بعض سناروں کو بھی ہے اور ہم اسے قبروں میں بھی بچھاتے ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں قبروں اور گھروں کا حوالہ ہے کہ ہم اس گھاس کو اپنی قبروں اور گھروں میں استعمال کرتے ہیں۔ ابان ابن صالح کی صفیہ بنت شیبہ والی روایت میں بھی پہلی حدیث کی طرح سناروں اور قبروں کا ذکر ہے۔ مجاہد نے ابن عباس سے لوہار اور گھر کے ذکر والی

روایت دی ہے، یعنی یہ گھاس لوہاروں کے استعمال کی چیز ہے اور عام گھروں میں بھی استعمال ہوتی ہے۔ ان روایات میں کوئی تعارض نہیں۔ اذخر کا استعمال ان متعدد مقاصد میں ہے؛ وہ قبر میں بھی استعمال ہوتی ہے، کہ اسے قبر میں بچھاتے بھی ہیں اور تختوں وانیٹوں کے درمیان کی درازوں کو بند کرنے کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، گھروں میں بھی استعمال ہوتی ہے اور سنار ولوہار اپنی بھٹی میں سوکھی گھاس جلاتے ہیں۔

پیچھے باب نمبر ۲۷ "باب إذا لم يجد كفناً إلا ما يواري رأسه أو قدميه" میں، مصعب بن عمیر کا قصہ گذر چکا ہے، جس میں نبی کریم ﷺ نے کفن کم پڑ جانے پر ان کے پاؤں پر اذخر ڈالنے کا حکم فرمایا تھا۔ مسند احمد میں حضرت حمزہ کے بارے میں بھی حضرت خباب کی یہی روایت ہے کہ کفن کافی نہ ہونے پر ان کے پاؤں پر اذخر ڈالی گئی تھی۔ ترجمہ کا ثبوت اسی سے ہے، اذخر کی تو صراحت آئی کہ، اذخر قبر میں استعمال کی جاتی ہے اور حشیش کو اس پر قیاس کیا جائے گا۔ جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

تعلیقات کی تشریح حدیث میں ابو ہریرہ کی روایت کا بھی تذکرہ ہے۔ یہ حدیث کتاب العلم میں باب نمبر ۳۹ "باب کتابة العلم" گذر چکی ہے، یہ حدیث بہت طویل ہے اس میں یمن کے ایک نو وارد ابوشاہ کا قصہ بھی ہے۔ اس میں قبور اور بیوت کا ذکر ہے۔ آگے ابان بن صالح کی تعلیق ہے۔ یہ تعلیق موصولاً ابن ماجہ میں ہے، الفاظ یہ ہیں: " فقال العباس: إلا الإذخر فإنه للبيوت والقبور"۔ مجاہد والی تعلیق پہلی حدیث ہی کا جزء ہے، اس کے دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں لوہار کا ذکر ہے۔ یہ تعلیقات دے کر امام بخاری پہلی روایت کی ترجیح کی طرف اشارہ کر رہے ہیں؛ کیوں کہ اس میں "صاغة" یعنی سناروں کے ساتھ قبروں کا ذکر ہے اور ابو ہریرہ وصفیہ کی روایتوں میں بھی قبروں کا ذکر ہے، تو ان دونوں سے پہلی روایت کی تائید ہوگئی اور لفظ " قبور" راجح ہوگیا، جو کہ تین روایتوں میں ہے اور لفظ "قین" (لوہار) مرجوح ہوگیا جو کہ صرف ایک روایت میں ہے۔

[۷۷] بُابٌ هَلْ يُخرَجُ الْمَيِّتُ مِنَ القَبْرِ وَاللَّحدِ لِعِلَّةٍ

(۱۳۵۰) حَدَّثَنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ عَمْرٌو: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما قَالَ: أَتَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَبْدَ اللهِ بْنَ أُبَيٍّ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ حُفْرَتَهُ، فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ، فَوَضَعَهُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، وَنَفَثَ عَلَيْهِ مِنْ رِيقِهِ، وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ، فَاللهُ أَعْلَمُ، وَكَانَ كَسَا عَبَّاسًا قَمِيصًا، قَالَ سُفْيَانُ: وَقَالَ أَبُو هَارُونَ: وَكَانَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ قَمِيصَانِ، فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبْدِ اللهِ: يَا رَسُولَ اللهِ! أَلْبِسْ أَبِي قَمِيصَكَ الَّذِي يَلِي جِلْدَكَ، قَالَ سُفْيَانُ: فَيُرَوْنَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَلْبَسَ عَبْدَ اللهِ قَمِيصَهُ مُكَافَأَةً لِمَا صَنَعَ. (گذشتہ: ۱۲۷۰)

(۱۳۵۱) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، أَخْبَرَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ، حَدَّثَنَا حُسَيْنُ الْمُعَلِّمُ، عَنْ جَابِرٍ رضي الله عنه قَالَ: لَمَّا حَضَرَ أُحُدٌ، دَعَانِي أَبِي مِنَ اللَّيْلِ، فَقَالَ: مَا أُرَانِي إِلَّا مَقْتُولًا فِي أَوَّلِ مَنْ يُقْتَلُ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، وَإِنِّي لَا أَتْرُكُ بَعْدِي أَعَزَّ عَلَيَّ مِنْكَ، غَيْرَ نَفْسِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَإِنَّ عَلَيَّ دَيْنًا فَاقْضِ وَاسْتَوْصِ بِأَخَوَاتِكَ خَيْرًا، فَأَصْبَحْنَا فَكَانَ أَوَّلَ قَتِيلٍ، وَدُفِنَ مَعَهُ آخَرُ فِي قَبْرٍ، ثُمَّ لَمْ تَطِبْ نَفْسِي أَنْ أَتْرُكَهُ مَعَ الْآخَرِ، فَاسْتَخْرَجْتُهُ بَعْدَ سِتَّةِ أَشْهُرٍ، فَإِذَا هُوَ كَيَوْمِ وَضَعْتُهُ هُنَيَّةً غَيْرَ أُذُنِهِ.

(آئندہ:۱۳۵۲)

(۱۳۵۲) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ جَابِرٍ رضي الله عنه قَالَ: دُفِنَ مَعَ أَبِي رَجُلٌ، فَلَمْ تَطِبْ نَفْسِي، حَتَّى أَخْرَجْتُهُ فَجَعَلْتُهُ فِي قَبْرٍ عَلَى حِدَةٍ. (گذشتہ:۱۳۵۱)

ترجمہ [باب] اس بات کا بیان کہ کیا کسی وجہ سے میت کو قبر اور لحد سے نکالا جا سکتا ہے؟ حضرت جابر بن عبداللہ نے بیان کیا کہ اللہ کے رسول ﷺ عبداللہ بن ابی کی قبر پر - اس کو قبر میں داخل کیے جانے کے بعد- تشریف لائے، آپ کے فرمانے پر اس کو باہر نکالا گیا، آپ نے اس کو اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھا، اپنا لعاب اس پر لگایا اور اسے اپنی قمیص پہنائی، اصل حال تو اللہ کو معلوم ہے؛ لیکن اس نے حضرت عباس کو ایک قمیص پہنائی تھی۔ سفیان نے کہا کہ ابو ہارون نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس دو قمیص تھیں، عبداللہ کے فرزند نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ کے جسم سے جو قمیص متصل ہے وہ میرے والد کو پہنا دیں، سفیان نے کہا کہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی قمیص عبداللہ کو اس کے مذکورہ احسان کی مکافات میں پہنائی تھی۔

حضرت جابر کا بیان ہے کہ جب غزوۂ احد کا وقت آیا، تو والد نے رات میں مجھے بلایا اور کہا کہ مجھے لگتا ہے کہ پیغمبر ﷺ کے جو ساتھی سب سے پہلے شہید ہوں گے، میں انہیں کے ساتھ شہید کر دیا جاؤں گا۔ اپنے بعد مجھے رسول اللہ ﷺ کے علاوہ تم سے زیادہ عزیز کوئی نہیں۔ دیکھو میرے اوپر قرض ہے، اسے اداء کر دینا اور اپنی بہنوں کا بھلائی کے ساتھ خیال رکھنا۔ صبح ہوئی تو وہ اولین مقتولین میں تھے۔ ان کے ساتھ ایک اور کو بھی دفن کیا گیا تھا۔ بعد میں میری طبیعت اس پر مطمئن نہ ہوئی کہ میں ان کو دوسرے کے ساتھ دفن رہنے دوں۔ میں نے چھ ماہ بعد ان کو نکالا تو اس وقت وہ ایسے تھے جیسے میں نے ان کو آج ہی دفن کیا ہو، کان کے علاوہ باقی سب کچھ اسی طرح تھا۔

حضرت جابر نے بیان کیا کہ میرے والد کے ساتھ ایک دیگر شخص کو بھی دفن کیا گیا تھا، مگر میری طبیعت مطمئن نہ ہوئی، یہاں تک کہ میں نے ان کو نکالا اور ایک علیحدہ قبر میں دفن کیا۔

مقصد ترجمہ دفن کرنے سے پہلے میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانے کا مسئلہ آچکا ہے۔ یہاں دفن کے بعد کا حکم بیان کیا جارہا ہے۔ امام بخاری نے ترجمہ میں سوال قائم کیا کہ، میت کو کسی وجہ سے قبر سے نکال سکتے ہیں یا نہیں؟ باب کی دونوں حدیثوں سے جواب ظاہر ہے۔ امام بخاری نے ترجمہ میں ''لعلة'' کی قید لگائی ہے؛ جس کا مطلب یہ ہے کہ دفن کرنے کے بعد بغیر کسی سبب کے میت کو نکالنا جائز نہیں ہے، کوئی معقول عذر ہو تو ہی اس کی گنجائش ہے۔ ترجمہ میں قبر اور لحد دونوں کو دینا احادیث کی موافقت میں ہے، پہلی حدیث میں قبر کا ذکر ہے اور دوسری میں لحد کا، ساتھ ساتھ حکم کی یکسانیت بھی معلوم ہوگئی۔

ابن حجر کی تلمیح صاحب ہدایہ نے ''التجنیس'' میں اعذار پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا کہ جیسے میت کو مغصوبہ زمین میں دفن کردیا گیا ہو، یا اس زمین پر کسی کا حق شفعہ ثابت ہوگیا ہو۔ چوں کہ میت کو نکالنا کوئی اچھی بات نہیں ہے اور بسا اوقات اس میں مفاسد بھی ظاہر ہوتے ہیں؛ اس لیے اس سلسلے میں احناف کا موقف احتیاط پر مبنی ہے اور انہوں نے اس بارے میں توسع اختیار کرتے ہوئے کھلی آزادی نہیں دی ہے۔ احناف کی کتابوں میں یہ صراحت ہے کہ اگر کسی کو نماز کے بغیر دفن کردیا گیا ہو تو بھی قبر کو کھودنا جائز نہیں ہے۔

فتح الباری میں جو ابن حجر یہ فرمارہے ہیں کہ ''لعلة'' سے عام سبب مراد ہے اور اس سے بخاری کا مقصد جس طرح ان حضرات پر رد ہے جو مطلقاً قبر کھودنے اور میت نکالنے کو ناجائز کہتے ہیں؛ اسی طرح ان پر بھی رد ہے جو بعض غیر معمولی اعذار پر تو جائز کہتے ہیں اور معمولی عذر پر منع کرتے ہیں، اس دوسرے بعض سے احناف ہی مراد ہیں۔

حافظ کی بات کی کمزوری لیکن حافظ کی یہ تنقید بجا نہیں ہے؛ اس لیے کہ معمولی اعذار پر قبر کو کھودنا اور میت کو نکالنا ثابت نہیں ہے، صحابہ کا معمول بھی اس کے خلاف ہی رہا ہے، بے شمار صحابہ بلاد کفر میں شہید ہوئے اور ہنگامی حالات میں وہیں ان کی تدفین ہوئی، مگر بعد میں امن وامان ہونے کے بعد بھی کسی نے ان کی لاش کو وہاں سے نکال کر بلاد اسلام میں دفن نہیں کیا؛ جب کہ مقابر مسلمین میں دفن ہونے کی اپنی ایک اہمیت ہے۔ خود آپ حضرات ملاحظہ کرچکے ہیں کہ حضور ﷺ کو مسجد کے خادم یا خادمہ کے جنازہ کی خبر نہیں ہوئی تھی، آپ کو بتائے بغیر دفن کیا گیا تھا، آپ نے اس کی قبر پر جاکر نماز پڑھی؛ لیکن اسے نکالنے کا حکم نہیں دیا۔

امام بخاری کا رجحان امام بخاری کا موقف بھی احناف کی طرح تحفظ اور احتیاط ہی کا معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ وہ ترجمہ میں ''لعلة'' کی قید کے باوجود کوئی واضح فیصلہ نہیں کررہے ہے۔ احادیث میں صاف طور پر میت کو نکالنا آرہا ہے؛ مگر بخاری ترجمہ میں جواز کے حکم کو عام کرنے سے اجتناب کررہے ہیں، اس طرز عمل کا مطلب یہی سمجھ میں آرہا ہے کہ امام بخاری قبر کھود کر میت نکالنے کے مسئلے میں زیادہ گنجائش دینے کے حق میں نہیں ہیں۔

تشریح حدیث اول اس باب کی تینوں حدیثیں حضرت جابر سے مروی ہیں۔ اس حدیث میں عبداللہ بن ابی بن سلول کا قصہ ہے، تدفین کے بعد پیغمبر ﷺ اس کی قبر پر تشریف لائے، اسے قبر سے باہر نکلوایا، اپنے مقدس گھٹنوں پر رکھا، اس پر اپنا بابرکت لعاب لگایا اور اسے اپنی قمیص پہنائی۔ یہ سب تبرکات کے ابواب ہیں، جن سے تبرکات کی تائید ہوتی ہے، ترجمہ کی مطابقت کا مضمون یہ ہے کہ یہاں قبر کھودنے کی علت میت کی مصلحت ہے۔ حضور ﷺ نے ابن ابی کو نفع پہنچانے کے لیے قبر کھدوائی۔ لہذا کسی ضرورت سے قبر کا کھودنے کا جواز معلوم ہو گیا۔

قمیص پہنانے کی وجہ راوی حدیث سفیان کا خیال ہے کہ نبی کریم ﷺ نے قمیص ابن ابی کے ایک احسان کی مکافات کے لیے پہنائی تھی، اس کا بیان یہ ہے کہ آپ کے چچا عباس بن عبدالمطلب بدر میں قید ہوئے تھے، اس وقت ان کے پاس قمیص نہیں تھی اور وہ ایسے قد والے تھے کہ کسی کی قمیص ان کے قد کے مطابق نہیں تھی، ادھر ابن ابی بھی اسی قامت کا تھا، جیسا کہ حضرت انس سے ایک روایت ہے کہ جنازے کے تختے سے اس کے پاؤں باہر نکل گئے تھے، تو اس کی قمیص حضرت عباس کے جسم پر ٹھیک آئی۔ اس احسان کے مدنظر آپ نے اپنی جانب سے یہ سلوک فرمایا۔ ویسے حدیث میں یہ صراحت بھی ہے کہ اس کے فرزند نے آپ سے اس کی درخواست کی تھی۔ دونوں باتوں میں تضاد نہیں، اس لیے ممکن ہے کہ قمیص عطاء کرنے میں دونوں باتوں کا دخل ہو۔

وقال سفیان: قال أبو هارون: ہمارے نسخے میں ابو ہارون ہے؛ جبکہ بہت سے نسخوں میں ''قال أبو هريرة'' ہے۔ مگر وہ تصحیف ہے۔ صحیح أبو ہارون ہی ہے۔ پھر ابو ہارون کی تعیین میں تین قول ہیں: حمیدی نے ان کا نام عیسی بن ابی موسی بتایا ہے اور اپنی مسند میں سفیان بن عیینہ کے طریق سے یہ روایت اسی نام سے دی ہے؛ لہذا یہی قول زیادہ قابل اعتماد ہے۔ علامہ مزی نے ان کا نام اس کا برعکس موسی بن ابی عیسی حناط مدنی بتایا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ بصرہ کے مشہور شیخ ابراہیم بن العلاء الغنوی ہیں۔ یہ دونوں ہی تبع تابعین میں سے ہیں؛ اس لیے حدیث اصطلاحی اعتبار سے منقطع ہوگی۔

قال سفیان سفیان بن عیینہ کی یہی روایت جہاد کے اواخر میں ''باب كسوة الأسارى'' میں آرہی ہے، وہاں کے سیاق سے یہ واضح نہیں تھا کہ یہ جزء سفیان کا ادراج ہے، اس باب کی حدیث سے واضح ہو گیا کہ کتاب الجہاد میں آنے والی حدیث مدرج ہے۔ درمیان میں کسی وضاحت کے بغیر راوی کے کلام کو حدیث کے متن سے ملا دیا گیا ہے۔

تشریح حدیث دوم حضرت جابر کا بیان ہے کہ غزوۂ احد کی شب میں والد صاحب نے مجھے بلایا اور کہا کہ مجھے یہ خیال ہو رہا ہے کہ میں ان لوگوں کے ساتھ شہید کر دیا جاؤں گا جو اول وہلہ میں شہید ہوں گے۔ حضرت جابر کے والد نے یہ بات یا تو اپنے عزم کے پیش نظر کہی، یعنی ان کا عزم یہ تھا کہ مقتول ہونے تک

مصروف قتال رہنا ہے۔ یا اس لیے کہی کہ حضور ﷺ کچھ صحابہ کے شہید ہونے کی پیشگوئی کر چکے تھے۔ اس بارے میں حاکم نے مستدرک میں واقدی سے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت جابر کے والد نے شہید بدر مبشر بن عبد المنذر کو دیکھا تھا، جو خواب میں ان سے یہ کہہ رہے تھے کہ انہیں ایام میں تم ہمارے پاس آنے والے ہو۔ انہوں نے حضور سے اس خواب کا ذکر کیا تو حضور نے فرمایا کہ "هذه شهادة"۔

والد جابر نے مزید یہ کہا کہ نبی کریم ﷺ کے بعد مجھے سب سے زیادہ عزیز تم ہو۔ اس میں حضرت جابر کے والد کی فضیلت ہے، کہ انتہائی جذباتی موقعہ پر بھی پیغمبر ﷺ کے ساتھ قلبی لگاؤ اور آپ کے بارے میں دلی تفکرات اسی طرح تھے جیسے معمول کے حالات میں ہوتے ہیں اور دنیا سے رخصت ہوتے وقت نبی ﷺ کا خیال سب سے مقدم تھا؛ حتی کہ اپنے اکلوتے فرزند سے بھی۔ پھر انہوں نے بیٹے کو وصیت کی کہ میرے اوپر قرض ہے اسے ادا کر دینا، اس قرض کی مقدار اور اس کی ادائیگی کی تفصیل "علامات النبوة" میں آئے گی۔ ساتھ ساتھ بہنوں کے تئیں حسن سلوک اور ان کا خیال رکھنے کی تاکید بھی کی۔ ان بہنوں کا ذکر کتاب النکاح میں آرہا ہے، وہاں ان کی تعداد وغیرہ دیگر امور پر گفتگو آئے گی۔

حضرت جابر کہتے ہیں کہ صبح کو ایسا ہی ہوا، میرے والد شہید ہونے والے صحابہ کی اولین فہرست میں تھے۔ جابر کہتے ہیں کہ میرے والد کے ساتھ ایک صاحب اور دفن کیے گئے تھے۔ میری طبیعت اس طرح دوسرے کے ساتھ دفن پر مطمئن نہ ہوئی اور میں نے چھ ماہ بعد ان کو نکال لیا۔ ترجمہ اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی مناسب سبب سے قبر کو کھودنا اور میت کو نکالنا جائز ہے، یہاں وہ سبب حضرت جابر کا قلبی رجحان ہے۔ اس حدیث کے آخر میں حضرت جابر نے چھ ماہ بعد لاش کا یہ حال بتایا کہ وہ ایسی ہی تھی جیسی تدفین کے روز تھی۔

قبر کتنی مدت کے بعد کھودی گئی؟

یہاں چھ ماہ کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبر کھودنے کا یہ واقعہ چھ ماہ بعد ہوا؛ جب کہ موطأ مالک میں عبد الرحمٰن ابن صعصعہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قبر کھودنے کا واقعہ چھیالیس سال کے بعد ہوا تھا: "**عن عبد الرحمن بن صعصعة أنه بلغه أن عمرو بن الجموح وعبدالله بن عمرو الأنصاريين كانا قد حفر السيلُ قبرَهما ، كانا في قبر واحد، فحفر عنهما ليغيرا من مكانهما فوجدا لم يتغيرا كأنهما ماتا بالأمس، وكان بين أحد ويوم حفر عنهما ست وأربعون سنة**"۔ اس میں قبر کے کھودے جانے اور احد کے درمیان چھیالیس سال کی مدت کی صراحت ہے۔

یہاں یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ کھدائی دوبار ہوئی، ایک بار چھ مہینے کے بعد اور دوبارہ چھیالیس سال کے بعد، جیسا کہ یہ توجیہ ابن عبد البر نے کی ہے، یہ توجیہ اس لیے درست نہیں کہ موطأ کی روایت میں بھی دونوں کا ایک قبر میں ہونا مذکور ہے، جب کہ چھ ماہ بعد جو قبر کھودی گئی تھی اس کا مقصد ہی الگ قبر میں دفن کرنا تھا، تو جب وہ الگ دفن کر دیے گئے تو اب ایک

قبر میں کیسے آئے، اس لیے اس قبر واحد کے لفظ پر غور کرنا ہوگا، تو اس بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ موطأ کی روایت میں "في قبر واحد" کا اطلاق توسع کے طور پر ہے؛ یعنی دو قریبی قبروں کو ایک قبر کہہ دیا گیا اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ قبریں اصلاً دو ہی ہوں، مذکورہ سیلاب کے حادثہ سے ایک ہوگئی ہوں؛ تو اب ان دونوں کو ایک قبر میں مدفون کہنے کی گنجائش ہو جائے گی۔

آگے حضرت جابر نے فرمایا کہ چھ ماہ بعد بھی والد ماجد کی حالت ایسی تھی جیسے آج ہی دفن ہوئے ہوں۔ کان پر کچھ نشان کو چھوڑ کر اور کوئی تبدیلی نہیں تھی اور کان کا یہ نشان بھی وقت شہادت ہی کا تھا، کیوں کہ ان کے کان کے بعض حصے کو کاٹ دیا گیا تھا، اس طرح یہی تعبیر درست ہے کہ ان کا پورا جسم اپنی اسی حالت پر تھا جس پر ان کو دفن کیا گیا تھا۔ وہ کان کا نشان بھی اسی وقت کا تھا، نیا پیدا نہیں ہوا تھا۔ یہ اللہ کی طرف سے شہداء کا اکرام ہے۔ عام طور پر اس مدت میں لاش پھٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے، اس حفاظت کا انتظام اللہ کی طرف سے غیبی ہے۔ لاش میں خرابی نہ آنے کا مضمون موطأ والی روایت میں بھی ہے جس میں درمیانی مدت چھیالیس سال ہے۔

عبارت کی پیچیدگی

اس حدیث میں "فَإِذَا هُوَ كَيَوْمِ وَضَعْتُهُ هُنَيَّةً غَيْرَ أُذُنِهِ." میں هُنَيَّةً غَيْرَ أُذُنِهِ کی عبارت کچھ پیچیدہ ہے۔ هُنَيَّةً هَنَة کی تصغیر ہے، هَنَة کے معنی "شيء يسير" یعنی تھوڑی چیز کے ہیں، اس مقام پر اس کے کوئی ٹھیک معنی نہیں بنتے اور لفظ بے محل معلوم ہوتا ہے اور اگر اس لفظ کو اسی مقام پر رکھ کر ترجمہ کریں تو بات میں خلل پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے۔ ابن السکن کی روایت میں لفظ "غير" مقدم ہے اور "أذنه" سے قبل "في" ہے؛ یعنی عبارت یوں ہے: "غير هنية في أذنه" اس صورت میں بات صاف ہوگی اور مضمون یہ ہوگا کہ کان میں کچھ معمولی نشان کے علاوہ باقی جسم اپنے حال پر تھا۔ "مشارق الأنوار" میں قاضی عیاض نے اسی کو صحیح قرار دیا اور دوسری روایت کو محرف کہا ہے۔ ابن السکن کی مذکورہ روایت کی تائید دیگر کئی روایات سے ہوتی ہے۔ یہی روایت ابن ابی خیثمہ اور طبرانی نے بھی دی ہے اور ان کے الفاظ یہ ہیں "وهو كيوم دفنته إلا هنية عند أذنه"۔ بعض روایات میں "هيئته" آیا ہے جو علی حالہ کے معنی میں ہے۔ بعض حضرات اس لفظ کو هنة کی تصغیر کی بجائے "هنا" ظرف کی تصغیر کہتے ہیں اس وقت بھی علی حالہ ہی کے معنی ہوں گے؛ لیکن قاضی عیاض کی بات راجح معلوم ہوتی ہے۔

تیسری حدیث بھی یہی حضرت جابر کی روایت ہے اور مضمون بھی یہی ہے کہ والد کی ایک دوسرے شخص کے ساتھ تدفین پر دل میں بے اطمینانی تھی؛ اس لیے ان کو اس قبر سے نکالا اور ایک علیحدہ قبر میں دفن کیا۔ ترجمہ کا ثبوت ظاہر ہے۔

[۷۸] بَابُ اللَّحْدِ وَالشَّقِّ فِي الْقَبْرِ

(۱۳۵۳) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ كَعْبٍ رضي الله عنهما قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَجْمَعُ بَيْنَ

رَجُلَيْنِ مِنْ قَتْلَى أُحُدٍ، ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّهُمْ أَكْثَرُ أَخْذًا لِلْقُرْآنِ؟ فَإِذَا أُشِيرَ لَهُ إِلَى أَحَدِهِمَا قَدَّمَهُ فِي اللَّحْدِ فَقَالَ: أَنَا شَهِيدٌ عَلَى هٰؤُلَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَمَرَ بِدَفْنِهِمْ بِدِمَائِهِمْ وَلَمْ يُغَسِّلْهُمْ.

(گذشتہ: ۱۳۴۳، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸)

ترجمہ اور مقصد باب

[باب] قبر کو بغلی اور وسطی یعنی غیر بغلی بنانے کا بیان۔ یہ حدیث انہیں الفاظ کے ساتھ کئی بار آچکی ہے۔ امام بخاری اس باب میں بغلی قبر اور وسطی قبر کا ذکر فرمارہے ہیں۔ لحد بغلی قبر کو کہتے ہیں، جو درمیان میں سیدھا گڑھا بنانے کی بجائے قبلہ کی جانب اندر سے زمین کھود کر بنائی جاتی ہے۔ شق سے وسطی قبر مراد ہے جس میں کھدائی درمیان میں کی جاتی ہے اور زمین سیدھی کھود کر بیچ ہی میں میت کو رکھا جاتا ہے۔ ترجمہ میں لحد اور شق دونوں کا ذکر ہے لیکن حدیث میں صرف لحدی قبر کا بیان ہے، شق والی قبر کا حدیث میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ حدیث میں جس لحدی قبر کا ذکر ہے اس میں تدفین اس طرح ہوئی تھی کہ جن صحابی کو مقدم کیا گیا وہ تو لحد والے حصے میں رکھے گئے اور جن کو بعد میں رکھا گیا وہ شق والے حصے میں رکھے گئے؛ تو اس طرح یہ ایک ہی قبر لحد اور شق دونوں طرح کی ہوگئی۔ حضرت الاستاذؒ رحمہ اللہ کا رجحان بھی اسی توجیہ کی طرف ہے، حضرت نے فرمایا کہ اس باب میں امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قبر اس طرح بنانا جو لحدی بھی ہو اور شقی بھی ہو تنہا شق والی قبر بنانے سے افضل ہے۔ مذکورہ اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ ترجمہ میں شق کا لفظ لحدی قبر کی فضیلت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے بڑھایا ہے، حدیث میں چوں کہ صرف لحدی قبر کا ذکر ہے اس لیے یہ ثابت ہوجائے گا کہ لحدی قبر شقی قبر سے افضل ہے۔

لحدی قبر افضل ہے

لحدی قبر شقی قبر سے افضل ہے، حدیث باب سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے؛ خاص طور پر اس لیے کہ لحدی قبر بنانے میں مشقت زیادہ ہے، اس کے باوجود بھی احد کے موقعہ پر جب کہ بڑے جانی نقصان اور جنگ میں جزوی شکست کی وجہ سے مسلمانوں کو اطمینان حاصل نہیں تھا، لحدی قبریں ہی بنائی گئیں، ایسے ناسازگار حالات میں بھی لحدی قبر کا اہتمام اس کے افضل ہونے کی دلیل ہے۔ لحدی قبر کی فضیلت سے متعلق ایک صریح حدیث حضرت انسؓ کی ابوداؤد میں ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: " اللحد لنا والشق لغیرنا " ۔ کہ لحدی قبر بنانا ہمارا طریقہ ہے اور شق والی قبر بنانا دوسروں کا طریقہ ہے۔

خود حضور ﷺ کی قبر مبارک بھی لحدی ہے، آپ کی قبر بنانے کا تفصیلی قصہ ابن ماجہ میں ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کی قبر کیسی بنائی جائے اس سوال پر صحابہ میں دونوں رائیں سامنے آئیں، بعض نے لحدی قبر کی رائے دی اور بعض نے شقی بنانے کی، اس اختلاف کو ختم کرنے کے لیے یہ فیصلہ کیا گیا کہ مدینہ منورہ میں لحدی اور شقی قبر کھودنے کے جو دو مشہور شخص تھے ان دونوں کے پاس قاصد بھیجا گیا اور یہ طے پایا کہ جو پہلے آئے گا اسی سے قبر کھدوائی جائے گی، اللہ کی طرف سے اتفاق یہ ہوا کہ لحدی قبر بنانے والا ہی پہلے آیا لہذا حضور ﷺ کی قبر لحدی بنائی گئی۔

پھر قبر بنانے میں زمین کو بھی دیکھا جائے گا، اگر زمین سخت ہے اور لحدی قبر کی متحمل ہے تو لحدی قبر بنانا ہی افضل ہے، لیکن اگر زمین ایسی نرم ہے جس میں لحدی قبر نہیں بنائی جاسکتی تو شق والی قبر بنانا افضل ہوگا۔ ہمارے علاقوں میں عام طور پر شق والی قبریں ہی بنائی جاتی ہیں؛ کیوں کہ یہاں کی زمینیں سخت نہیں ہیں، اگر لحدی قبر بنائی جائے گی تو اس میں ٹکاؤ اور ٹھہراؤ نہیں ہوگا اور اس کے بیٹھ جانے کا اندیشہ ہوگا۔ ابن الہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ ان سے بعض حضرات نے ایسے علاقے کی زمین کا ذکر کیا جو ایسی ریتیلی اور نرم ہوتی ہے کہ اس میں شق والی قبر بھی نہیں بنائی جاسکتی اور وہاں کے لوگ گڑھے میں میت کو لٹا کر اس کے اوپر مٹی ڈال دیتے ہیں۔

[۷۹] بَابٌ إِذَا أَسْلَمَ الصَّبِيُّ فَمَاتَ هَلْ يُصَلَّى عَلَيْهِ؟ وَهَلْ يُعْرَضُ عَلَى الصَّبِيِّ الْإِسْلَامُ؟ وَقَالَ الْحَسَنُ وَشُرَيْحٌ وَإِبْرَاهِيمُ وَقَتَادَةُ: إِذَا أَسْلَمَ أَحَدُهُمَا فَالْوَلَدُ مَعَ الْمُسْلِمِ. وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَعَ أُمِّهِ مِنَ الْمُسْتَضْعَفِينَ، وَلَمْ يَكُنْ مَعَ أَبِيهِ عَلَى دِينِ قَوْمِهِ. وَقَالَ: الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى

(۱۳۵۴) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، عَنْ يُونُسَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، أَنَّ ابْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ، أَنَّ عُمَرَ انْطَلَقَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي رَهْطٍ قِبَلَ ابْنِ صَيَّادٍ، حَتَّى وَجَدُوهُ يَلْعَبُ مَعَ الصِّبْيَانِ عِنْدَ أُطُمِ بَنِي مَغَالَةَ، وَقَدْ قَارَبَ ابْنُ صَيَّادٍ الْحُلُمَ، فَلَمْ يَشْعُرْ حَتَّى ضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ لِابْنِ صَيَّادٍ: أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللهِ؟ فَنَظَرَ إِلَيْهِ ابْنُ صَيَّادٍ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ الْأُمِّيِّينَ، فَقَالَ ابْنُ صَيَّادٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ: أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللهِ؟ فَرَفَضَهُ، وَقَالَ: آمَنْتُ بِاللهِ وَبِرُسُلِهِ، فَقَالَ لَهُ: مَاذَا تَرَى؟ قَالَ ابْنُ صَيَّادٍ: يَأْتِينِي صَادِقٌ وَكَاذِبٌ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: خُلِّطَ عَلَيْكَ الْأَمْرُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: إِنِّي قَدْ خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا، فَقَالَ ابْنُ صَيَّادٍ: هُوَ الدُّخُّ. فَقَالَ: اخْسَأْ فَلَنْ تَعْدُوَ قَدْرَكَ. فَقَالَ عُمَرُ: دَعْنِي يَا رَسُولَ اللهِ! أَضْرِبْ عُنُقَهُ! فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنْ يَكُنْ هُوَ فَلَنْ تُسَلَّطَ عَلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فَلَا خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ. (آئندہ: ۳۰۵۵، ۶۱۷۳، ۶۶۱۸)

(۱۳۵۵) وَقَالَ سَالِمٌ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: ثُمَّ انْطَلَقَ بَعْدَ ذٰلِكَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَأُبَيُّ ابْنُ كَعْبٍ إِلَى النَّخْلِ الَّتِي فِيهَا ابْنُ صَيَّادٍ، وَهُوَ يَخْتِلُ أَنْ يَسْمَعَ مِنِ ابْنِ صَيَّادٍ شَيْئًا قَبْلَ أَنْ يَرَاهُ ابْنُ صَيَّادٍ، فَرَآهُ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ فِي قَطِيفَةٍ لَهُ فِيهَا رَمْزَةٌ أَوْ زَمْرَةٌ، فَرَأَتْ أُمُّ ابْنِ صَيَّادٍ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَهُوَ يَتَّقِي بِجُذُوعِ النَّخْلِ، فَقَالَتْ لِابْنِ

صَيَّادٍ: يَا صَافِ -وَهُوَ اسْمُ ابْنِ صَيَّادٍ- هٰذَا مُحَمَّدٌ، فَثَارَ ابْنُ صَيَّادٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَوْ تَرَكَتْهُ بَيَّنَ، وَقَالَ شُعَيْبٌ: زَمْزَمَةٌ فَرَفَصَهُ. وَقَالَ إِسْحَاقُ الْكَلْبِيُّ وَعُقَيْلٌ: رَمْرَمَةٌ. وَقَالَ مَعْمَرٌ: رَمْزَةٌ. (آئندہ:۲۶۳۸،۳۰۳۳،۳۰۵۶،۶۱۷۴)

(۱۳۵۶) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ ابْنُ حَرْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ وَهُوَ ابْنُ زَيْدٍ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ غُلَامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدِمُ النَّبِيَّ ﷺ، فَمَرِضَ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُهُ، فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ، فَقَالَ لَهُ: أَسْلِمْ، فَنَظَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَهُ، فَقَالَ: أَطِعْ أَبَا الْقَاسِمِ، فَأَسْلَمَ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ: الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ.

(آئندہ:۵۶۵۷)

(۱۳۵۷) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: قَالَ عُبَيْدُ اللّٰهِ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ: كُنْتُ أَنَا وَأُمِّي مِنَ الْمُسْتَضْعَفِينَ، أَنَا مِنَ الْوِلْدَانِ وَأُمِّي مِنَ النِّسَاءِ.

(آئندہ:۴۵۸۷،۴۵۸۸،۴۵۹۷)

(۱۳۵۸) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، قَالَ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: يُصَلّٰى عَلَى كُلِّ مَوْلُودٍ مُتَوَفًّى، وَإِنْ كَانَ لِغَيَّةٍ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ وُلِدَ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ، يَدَّعِي أَبَوَاهُ الْإِسْلَامَ أَوْ أَبُوهُ خَاصَّةً، وَإِنْ كَانَتْ أُمُّهُ عَلَى غَيْرِ الْإِسْلَامِ، إِذَا اسْتَهَلَّ صَارِخًا صُلِّيَ عَلَيْهِ وَلَا يُصَلّٰى عَلَى مَنْ لَا يَسْتَهِلُّ، مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ سِقْطٌ، فَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يُحَدِّثُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ، ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ: فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا الْآيَةَ. (آئندہ:۱۳۵۹،۱۳۸۵،۴۷۷۵،۶۵۹۹)

(۱۳۵۹) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ، قَالَ أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ، ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ: فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ. (گذشتہ:۱۳۵۸)

ترجمہ | [باب] اس بات کا بیان کہ اگر بچہ اسلام قبول کرنے کے بعد مر جائے تو کیا اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی؟ نیز کیا بچہ پر اسلام کو پیش کیا جا سکتا ہے؟ حسن، شریح، ابراہیم اور قتادہ سے مروی ہے کہ اگر ماں باپ

میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو بچہ اسلام قبول کرنے والے کے ساتھ رہے گا، حضرت ابن عباسؓ اپنی والدہ کے ساتھ تھے اور کمزور (مستضعفین) مسلمانوں میں شمار ہوتے تھے، اپنے والد کے ساتھ اپنی قوم کے مذہب پر نہیں تھے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اسلام کی شان غالب رہنا ہے مغلوب رہنا نہیں۔

حضرت عبداللہ ابن عمر نے بیان کیا کہ حضرت عمر مع ایک جماعت نبی کریم ﷺ کے ہمراہ ابن صیاد کی طرف چلے، یہاں تک کہ انہوں نے ابن صیاد کو بنی مغالہ کے مکانوں کے پاس بچوں کے ساتھ کھیلتے ہوئے پایا، ابن صیاد بلوغ کے قریب ہوگیا تھا۔ ابن صیاد کو خبر نہ ہوئی یہاں تک کہ نبی کریم ﷺ نے اپنا ہاتھ اس کے سینے پر مارا۔ پھر آپ نے ابن صیاد سے معلوم کیا کہ کیا تو گواہی دیتا ہے کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ ابن صیاد نے آپ ﷺ کی طرف دیکھا اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ امیوں کے رسول ہیں۔ پھر ابن صیاد نے نبی ﷺ سے سوال کیا کہ کیا آپ گواہی دیتے ہیں کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ حضور ﷺ نے اسے چھوڑ دیا اور فرمایا: میں اللہ پر اور اس کے رسولوں پر ایمان لایا۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے اس سے معلوم کیا کہ تو کیا دیکھتا ہے؟ ابن صیاد نے کہا کہ میرے پاس ایک سچا آتا ہے اور ایک جھوٹا۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا تیرے اوپر معاملہ مشتبہ ہوگیا۔ پھر نبی کریم ﷺ نے اس سے فرمایا: میں نے تیرے لیے (دل میں) ایک چیز چھپائی ہے، ابن صیاد نے کہا کہ وہ دھواں ہے۔ آپ نے فرمایا دور ہوجا، تو اپنی اوقات سے آگے نہیں جاسکتا۔ حضرت عمر نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول مجھے اجازت دیں کہ میں اس کی گردن ماردوں! نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اگر یہ وہ ہے تو تو ہرگز اس پر قابو نہیں پاسکتا اور اگر یہ وہ نہیں ہے تو پھر اس کے قتل کرنے سے تمہیں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

سالم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمر کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ اور ابی ابن کعب کھجور کے اس باغ میں تشریف لے گئے جس میں ابن صیاد تھا، آپ رازداری سے جارہے تھے، تاکہ ابن صیاد کے دیکھنے سے قبل اس سے کچھ سن لیں، تو نبی کریم ﷺ نے اس کو دیکھا اس حال میں کہ وہ اپنی ایک چادر میں لیٹا ہوا ہے، اس چادر سے رمزة گن گن یا زمرة یعنی پھن پھن کی آواز آرہی تھی، ابن صیاد کی ماں نے حضور ﷺ کو دیکھ لیا، آپ کھجور کے تنوں میں چھپتے ہوئے جارہے تھے، اس نے ابن صیاد سے کہا کہ اے صاف - یہ ابن صیاد کا نام ہے - یہاں محمد ہیں ابن صیاد کود کر اٹھ گیا، نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر یہ عورت اس کو نہ بتاتی تو وہ اپنا حال ظاہر کردیتا۔ شعیب نے زمزمة اور فرفصه کہا، جبکہ اسحاق کلبی اور عقیل نے رمرمة اور معمر نے رمزة کہا۔

حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ ایک یہودی لڑکا نبی کریم ﷺ کی خدمت کرتا تھا، وہ بیمار ہوا تو نبی کریم ﷺ اس کی عیادت کے لیے اس کے پاس تشریف لے گئے، آپ اس کے سرہانے بیٹھے، آپ نے اس سے فرمایا کہ اسلام قبول کرلو، اس نے اپنے والد کی طرف دیکھا، اس کے والد اس کے قریب ہی تھے، والد نے جواب دیا کہ ابوالقاسم کی

بات مان لو، اس نے اسلام قبول کرلیا، (اس کے اسلام قبول کرنے کے بعد) نبی کریم ﷺ یہ فرماتے ہوئے وہاں سے باہر آئے کہ اللہ کا شکر ہے جس نے اس کو جہنم سے نجات دی۔

عبید اللہ ابن ابی زیاد نے بیان کیا کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں اور میری والدہ دونوں کمزور مسلمانوں میں تھے، میں بچوں میں اور والدہ عورتوں میں۔

ابن شہاب نے کہا کہ وفات پانے والے ہر بچہ کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اگر چہ وہ ناجائز نطفہ سے ہو؛ اس لیے کہ وہ اسلام کی فطرت پر پیدا ہوا ہے، اس کے ماں باپ دونوں مسلمان ہوں، یا صرف باپ مسلمان ہو، ماں مسلمان نہ ہو، اگر وہ پیدا ہوتے وقت آواز کرے گا تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور جو بچہ پیدا ہوتے وقت آواز نہ کرے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اس لیے کہ وہ ''سقط'' یعنی ناتمام ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابو ہریرہ بیان کرتے تھے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ کوئی بچہ ایسا نہیں ہے جو فطرت (توحید) پر پیدا نہ ہوتا ہو، پھر اس کے ماں باپ اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں، جس طرح چوپائے پورے پیدا ہوتے ہیں، کیا تم نے کوئی کان کٹا پیدا ہوتے دیکھا ہے؟ پھر ابو ہریرہ یہ آیت تلاوت کرتے تھے: ''فطرة الله التي فطر الناس عليها الآية''.

حضرت ابو ہریرہ نے روایت بیان کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی بچہ ایسا نہیں ہے جو فطرت (توحید) پر پیدا نہ ہوتا ہو، یہ تو اس کے ماں باپ ہیں جو اسے یہودی، نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے چوپایہ پورے اعضاء کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، کیا تم کسی چوپایہ کو کان کٹا ہوا پیدا ہوتے دیکھتے ہو؟ پھر ابو ہریرہؓ فرماتے تھے: ''فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم'' ۔یعنی یہ اعضاء کا مکمل ہونا اللہ کی پیدا کردہ فطرت ہے جس پر اس نے سب کو پیدا کیا ہے، اللہ کی خلقت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، وہی مضبوط دین ہے۔

مقصد ترجمہ اس باب میں امام بخاری نے بچے سے متعلق دو باتوں کو سوالیہ پیرایے میں ذکر کیا ہے، ایک یہ کہ اگر بچہ اپنے ماں باپ کے بغیر تنہا اسلام قبول کرے اور پھر حالت صغر ہی میں مر جائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟ دوسری یہ کہ بچہ کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے یا نہیں؟ اگر پہلی بات کا جواب اثبات میں ہے جیسا کہ احادیث باب سے بھی معلوم ہوتا ہے تو اس کے ضمن میں دوسرے سوال کا جواب بھی معلوم ہو جائے گا کہ بچہ کو بھی اسلام کی دعوت دی جاسکتی ہے۔

پھر یہاں تو امام بخاری نے بچہ پر اسلام پیش کرنے کے مسئلہ کو سوالیہ انداز میں ذکر کیا، لیکن کتاب الجہاد میں بچہ پر اسلام پیش کرنے کے جواز کو زیر بحث لانے کی بجائے اس پر اسلام پیش کرنے کے طریقہ سے متعلق ترجمہ قائم کیا یعنی: ''باب كيف يعرض الإسلام على الصبي'' ۔اس کی وجہ یہی ہے کہ امام بخاری نے بچہ کو اسلام کی دعوت دینے اور اس پر اسلام پیش کرنے کے مسئلہ کو دلائل سے اس مقام پر ثابت کر دیا ہے، جس سے نفس مسئلہ ثبوت کا محتاج

نہیں رہا؛ لہذا کتاب الجہاد میں آگے کی بات پر عنوان لگایا کہ اسلام پیش کرنے کا طریقہ کیا ہونا چاہیے۔

بچہ سے متعلق متفرق مسائل

مسلمان والدین کے گھر پیدا ہونے والے بچے کی نماز جنازہ کے بارے میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے اور وہ مسئلہ یہاں زیر بحث بھی نہیں ہے، اسی طرح جو بچہ اپنے ماں باپ کے ساتھ اسلام قبول کرے اس کے بارے میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس کی نماز جنازہ بھی اداء کی جائیگی اور ماں باپ کے تابع ہو کر وہ بھی مسلمان قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح جمہور کے نزدیک اگر بچہ کے ساتھ والدین میں سے کوئی ایک بھی اسلام میں داخل ہو جائے تب بھی بچہ مسلمان ہونے والے کے تابع ہوگا۔

امام مالک کا اختلاف

حضرت امام مالک رحمہ اللہ کو اس صورت میں اختلاف ہے جب کہ بچہ کی صرف ماں نے اسلام قبول کیا ہو اور باپ بدستور غیر مسلم ہو، وہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بچہ، کافر باپ کے تابع ہوگا اور اگر مر جائے تو اس کی نماز جنازہ نہیں ہوگی، یعنی امام مالک بچہ کو باپ کے تابع مانتے ہیں۔ مدونہ میں ان کا یہی قول مروی ہے۔

بخاری کا امام مالک کے مسلک پر رد

امام بخاری پیش نظر باب میں امام مالک کے اس مسلک کی تردید کر رہے ہیں، اس کے لیے انہوں نے اولاً تو حضرت حسن بصری، قاضی شریح، ابراہیم نخعی اور قتادہ کی تعلیقات دیں جن کا مضمون یہ ہے کہ اگر والدین میں سے ایک بھی مسلمان ہو جائے تو بچہ اسی کے تابع ہوگا، اس میں باپ کی تخصیص نہیں، ماں اور باپ میں سے جو بھی مسلمان ہو جائے بچہ کو اسی کے تابع قرار دیا جائے گا۔ پھر حضرت ابن عباس کی تعلیق دی - جو مسنداً بھی اسی باب میں ہے - کہ حضرت ابن عباس یہ فرماتے ہیں کہ ان کی والدہ ام الفضل لبابہ مسلمان ہو گئیں تھیں (بلکہ عورتوں میں حضرت خدیجہ کے بعد سب سے پہلے انہوں نے ہی اسلام قبول کیا) اور والد حضرت عباس مسلمان نہیں ہوئے تھے، لیکن ان کو ماں کے تابع کیا گیا اور وہ ماں کے ساتھ ہو کر "مستضعفین" یعنی ان مسلمانوں میں شمار ہوئے جو اپنی کمزوری کی وجہ سے ہجرت پر قادر نہیں تھے اور والد - جو کہ اپنی قوم کے دین پر تھے - کے تابع نہیں کیے گئے۔

امام بخاری نے، امام مالک کے خلاف یہ استدلال بہت مضبوط کیا ہے۔ اس مسئلہ میں حضرت ابن عباس کے مذکورہ قول کا استعمال بہت خوب ہے اور مصنف ؒ کی دور رس نظر اور قوتِ تفقہ کی مثال ہے۔

اس سلسلے میں امام بخاری نے تیسری دلیل یہ حدیث: "**الإسلام يعلو ولا يعلى عليه**" ذکر کی ہے، کہ اسلام کی شان غالب ہونا ہے مغلوب ہونا نہیں، تو اگر صرف ماں کے اسلام قبول کرنے پر بچہ کو ماں کے تابع نہ کیا جائے اور کافر باپ کے حکم میں رکھا جائے، تو اس میں کفر کو اسلام پر فوقیت دینا اور مقدم کرنا لازم آئے گا، جو اس حدیث کی رو سے اسلام کی شان کے خلاف ہے۔

بچہ کے سلسلے میں حنفیہ کا موقف پھر احکام کے لحاظ سے نابالغ بچہ کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ بچہ ہے جو سن تمیز کو نہیں پہنچا، یعنی اس میں اتنی تمیز اور عقل نہیں ہے جس سے وہ چیزوں کو سمجھ سکے۔ دوسرا بچہ وہ ہے جس کے اندر تمیز اور عقل پیدا ہوگئی ہے اور وہ ایمان و کفر کا اجمالی مطلب بھی سمجھتا ہے۔ حنفیہ کے یہاں چھوٹا بچہ یا تو خیر الدارین یعنی دار الاسلام کے تابع ہوگا، یا خیر الابوین یعنی ماں باپ میں سے جو مسلمان ہوگا اس کے تابع ہوگا، اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر والدین میں سے کوئی ایک بھی مسلمان ہو جائے تو بچہ مسلمان ہوگا؛ کیوں کہ مسلمان خیر الابوین ہے اور اگر کوئی ایک بھی مسلمان نہ ہو بلکہ جنگ وغیرہ میں بچہ اکیلا گرفتار ہو کر دار الاسلام میں آجائے تو اس کو بھی دار الاسلام کے تابع مان کر مسلمان بنا لیا جائے گا۔

یہ تو ایسے بچہ کی بحث تھی جو سن تمیز کو نہ پہنچا ہو اور جو بچہ سن تمیز کو پہنچ گیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ اسلام قبول کر لے تو اس کا اسلام معتبر ہوگا، جیسا کہ احادیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن صیاد والی حدیث میں آپ ﷺ نے ابن صیاد پر اسلام پیش کیا، جب کہ وہ اس وقت نابالغ تھا اور دوسری حدیث میں یہودی لڑکے پر اسلام پیش کیا وہ بھی بالغ نہیں ہوا تھا۔

پھر حنفیہ کے یہاں صبی ممیز کا اسلام تو معتبر ہے، لیکن کفر معتبر نہیں ہے؛ کیوں کہ اصول یہ ہے وہ چیزیں جن میں بچہ کا نقصان ہے وہ بچہ کے خلاف ثابت نہیں ہوں گی اور جن چیزوں میں بچہ کا فائدہ ہے وہ اس کے لیے ثابت ہو جائیں گی۔ شوافع بچہ کے اسلام کو معتبر نہیں مانتے، احادیث باب ان پر حجت ہیں، حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ پہلے مجھے حیرت ہوئی کہ یہ حضرات حضرت علی کے اسلام کو کیا کہیں گے؟ معتبر یا غیر معتبر؟ اس لیے کہ حضرت علی قبول اسلام کے وقت بالغ نہیں تھے۔ پھر سنن صغری بیہقی میں دیکھا کہ غزوۂ خندق سے پہلے احکام اسلام سن تمیز پر ہی لازم ہو جاتے تھے، اس کے بعد احکام کی تکلیف کے لیے بلوغ کو مدار قرار دیا گیا۔

تعلیقات کی تشریح حضرت حسن بصری، قاضی شریح، ابراہیم نخعی اور قتادہ ان چاروں حضرات نے فرمایا کہ والدین میں سے اگر ایک بھی اسلام قبول کر لے تو بچہ اسکے ساتھ رہے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس پر اسلام کے احکام جاری ہوں گے اور اگر وہ بلوغ سے پہلے ہی مر گیا تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ ترجمہ ثابت ہو گیا کہ اگر بچہ اسلام قبول کر لے تو اس کی نماز جنازہ ہوگی، اب یہ قبول کرنا عام ہے؛ خواہ وہ خود قبول کرے یا ماں باپ کے تابع ہونے کی وجہ سے ان کے قبول اسلام کو اس کا بھی قبول اسلام مانا جائے۔

حسن بصری کا قول بیہقی میں ہے، الفاظ یہ ہیں: "عن یونس عن الحسن في الصغیر قال: مع المسلم من والدیه"۔ ابراہیم نخعی کے اثر کو عبد الرزاق نے ان الفاظ میں روایت کیا ہے: "قال: في نصرانیین بینهما ولد صغیر فاسلم أحدهما؟ قال: أولاهما به المسلم"۔ قاضی شریح کی تعلیق کی تخریج بیہقی نے کی

ہے، عبارت یہ ہے: " أنه اختُصِمَ إليه في صبي، أحدُ أبويه نصراني، قال: المسلم أحق بالولد" اور قتادہ کے اثر کو عبدالرزاق نے مصنف میں موصولاً ذکر کیا ہے۔

ابن عباسؓ کا اثر

ابن عباسؓ کا اثر مصنف نے اسی باب میں سند کے ساتھ بیان کردیا ہے، یہاں امام بخاری نے یہ استنباط کیا ہے کہ وہ اپنے والد حضرت عباسؓ کے ساتھ نہیں تھے، امام بخاری کا یہ استنباط اس پر موقوف ہے کہ حضرت عباس کے اسلام کو کافی مؤخر، یعنی فتح خیبر کے موقعہ پر، یا اس کے بھی بعد مانا جائے۔ حضرت عباسؓ کے بارے میں ایک رائے یہ بھی ہے کہ وہ مسلمان تو پہلے ہی ہو چکے تھے مگر حضور ﷺ کے حکم سے بعض مصالح کے پیش نظر مکہ مکرمہ ہی میں مقیم تھے، اسے ابن سعد نے حضرت ابن عباس سے روایت کیا ہے اور اس روایت میں کلبی ہے، جو کہ محدثین کے نزدیک متروک ہے۔

لیکن یہ رائے اس لیے کمزور ہے کہ حضرت عباسؓ غزوۂ بدر میں کفار کے ساتھ جنگ کے لیے آئے تھے اور قید بھی ہوئے تھے اور پھر فدیہ دے کر رہائی حاصل کی تھی؛ اس لیے یا تو مسند احمد اور نسائی کی حضرت انس کی روایت قابل ترجیح ہے، جس میں حضرت عباس کے بارے میں یہ تصریح ہے کہ انہوں نے خیبر کے موقعہ پر ہجرت کی۔ یا وہ روایت جس میں یہ ہے کہ حضرت عباسؓ فتح مکہ کے سال یعنی ۸ھ کے شروع میں اسلام لائے اور ہجرت کی۔ ابن حجر نے اسی کو صحیح کہا ہے۔

الإسلام يعلو و لايعلى عليه

حضرت ابن عباسؓ کے مذکورہ اثر کے بعد امام بخاری نے "وقال" کہہ کر یہ عبارت دی ہے اور قائل متعین نہیں کیا ہے، سیاق کا ظاہر تو یہ ہے کہ یہ مقولہ بھی ابن عباس کا مانا جائے اور یہ مقولہ ابن عباس سے ان کے قول کے طور پر مروی بھی ہے، چنانچہ ابن حزم نے "المحلی" میں اس کی تخریج کی ہے: " عن ابن عباس قال: إذا أسلمت اليهودية أو النصرانية تحت اليهودي أو النصراني يفرق بينهما، الإسلام يعلو و لا يعلى"۔ لیکن یہ مضمون مرفوع بھی ہے اسے دارقطنی نے اپنی سنن میں کتاب النکاح میں موصولاً، بسند حسن بیان کیا ہے؛ اس لیے اس "قال" کے قائل میں دونوں احتمال درست ہیں، قائل ابن عباس بھی ہو سکتے ہیں اور حضور ﷺ بھی۔ ترجمہ کے ساتھ اس اثر کی مطابقت کو اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

ابن صیاد کی حدیث کی تشریح

اس حدیث میں ابن صیاد کا طویل قصہ ہے، ترجمہ سے اس کا تعلق یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس پر اسلام پیش کیا اور ابن صیاد اس وقت بلوغ کی عمر کو نہیں پہنچا تھا، اس سے معلوم ہوا کہ بچہ کو بھی اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جا سکتی ہے۔ امام بخاری ابن صیاد کی یہ لمبی حدیث مذکورہ بالا استدلال کے لیے یہاں کتاب الجنائز میں لے آئے ہیں، عام طور پر محدثین قیامت کی علامات اور دجال کے ذکر کے آس پاس ابن صیاد کے تذکرہ کا باب بھی منعقد کرتے ہیں، لیکن امام بخاری نے صحیح بخاری میں ابن صیاد سے

متعلق کوئی مستقل باب نہیں باندھا ہے اور حدیث کا تفصیلی سیاق اسی موقعہ پر دیا ہے؛ اس لیے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ابن صیاد کے بارے میں یہیں گفتگو کی جائے۔

حضرت ابن عمرؓ کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ ان کے والد حضرت عمرؓ اور دیگر کچھ صحابہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ ابن صیاد کی طرف گئے، ان حضرات نے ابن صیاد کو بنو مغالہ کے مکانات کے قریب بچوں کے ساتھ کھیلتے ہوئے پایا، حدیث میں "أطم" کا لفظ ہے، جس کا اطلاق قلعہ نما بڑی عمارت اور بڑے گھروں پر ہوتا ہے اور بنو مغالہ انصار کے ایک قبیلہ کا نام ہے۔ حدیث میں تصریح ہے کہ اس وقت ابن صیاد بلوغ کے قریب تھا، ابن صیاد کو ان کے آنے کی خبر اس وقت ہوئی جب نبی کریم ﷺ نے اپنا دست مبارک اس پر مارا، پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ کیا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ ابن صیاد نے یہ سن کر آپ کی جانب دیکھا اور یہ کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ امیوں کے رسول ہیں۔

امیوں سے مشرکین عرب مراد ہیں، مشہور اور راجح قول کے مطابق اُمّی ان پڑھ کے معنی میں ہے اور اُمّی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ عربوں میں لکھنے اور پڑھنے کا رواج نہیں تھا۔ کچھ لوگوں نے امی کہنے کی وجہ ام القریٰ یعنی مکہ مکرمہ کی طرف نسبت بتائی ہے۔ ترجمہ کا ثبوت اسی سے ہو رہا ہے کہ آپ ﷺ نے ایک بچہ پر اسلام پیش کیا۔

اس کے بعد ابن صیاد نے حضور ﷺ سے یہ کہا کہ کیا آپ یہ گواہی دیتے ہیں کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ (نعوذ باللہ من ذلک!) رسول اللہ ﷺ نے اس بیہودہ بات کا جو جواب دیا اور صحابی نے جو اس کی تعبیر کی اس کے نقل کرنے میں راویوں میں اختلاف ہے۔

فرفضہ اکثر روایات میں ضاد کے ساتھ "فرفضہ" ہے، ہمارے ہندوستانی نسخوں میں بھی ضاد کے ساتھ ہی ہے، اس کے معنی چھوڑنے کے ہیں؛ یعنی حضور ﷺ نے اس کو چھوڑ دیا۔ بعض روایات میں صاد کے ساتھ "فرفصہ" ہے، امام بخاری نے اسے شعیب کے طریق سے اخیر میں ذکر کیا ہے، یہ "فرفسہ" بالسین کے معنی میں ہے؛ یعنی لات سے مارنا؛ لیکن "إکمال المعلم" میں قاضی عیاض نے فرمایا کہ لغت کی اہم کتابوں میں بالصاد کے یہ معنی مجھے نہیں ملے، اس پر ابن الملقن نے التوضیح میں کہا کہ: "میں یہ کہتا ہوں کہ یہ دونوں لفظ قریب المعنی ہیں"۔ خطابی نے کہا کہ یہ "فرصہ" ہے یعنی راء کے بعد فاء کے بغیر، اس کے معنی دبانے اور بھینچنے کے ہیں، "بنیان مرصوص" اسی سے ہے۔

ابن صیاد سے اعراض کی وجہ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے اس کی زبان سے دعویٰ نبوت سننے کے بعد اسے چھوڑا کیوں؟ تو اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ وہ ذمی تھا اور ذمی کے ساتھ معاہدے کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے اور اس کے دین اور دینی خیالات سے بھی تعرض نہیں کیا جاتا، اسی طرح یہ

بھی ہوسکتا ہے کہ اس کی وجہ ابن صیاد کا نابالغ ہونا ہو۔

حضرت علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ابن صیاد کو ذلیل کرنے اور اس کی اوقات بتانے کے لیے اس کی بیہودگی کا براہ راست کوئی جواب نہیں دیا اور وہ بات فرمائی جو آپ کی شان کے مناسب تھی، یعنی یہ کہ میں اللہ کے تمام رسولوں پر ایمان رکھتا ہوں۔

نبی کریم ﷺ کو اس کی باتیں جو وہ کہانت کے قبیل سے کرتا رہتا تھا پہنچتی رہتی تھیں؛ لہذا آپ ﷺ نے اس سے معلوم کیا کہ تجھے کیا نظر آتا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ میرے پاس ایک سچا آتا ہے اور ایک جھوٹا۔ بعض روایات میں ''ایک سچا اور دو جھوٹے یا ایک جھوٹا اور دو سچے'' کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ نبی کریم ﷺ نے جواب دیا کہ تیری بات خود تیرے اوپر ہی مشتبہ ہوگئی۔

انبیاء اور جھوٹے دعوی داروں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ انبیاء کی بیان کردہ غیبی باتیں ہر طرح کے التباس سے محفوظ ہوتی ہیں، جبکہ جھوٹے مدعیوں کی باتیں کچھ سچی ہوتی ہیں اور اکثر جھوٹی۔ پھر آپ ﷺ نے اس کی کہانت کی پول کھولنے کے لیے اس سے کہا کہ میں نے دل میں ایک بات چھپائی ہے اس کے بارے میں بتا، اس نے جواب دیا کہ وہ ''د خ'' ہے۔

نبی کریم ﷺ نے جو بات چھپائی تھی اس کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ وہ سورۂ دخان کی یہ آیت تھی ''یوم تأتي السماء بدخان مبين''۔ اس کا جواب ابن صیاد نے ''د خ'' دیا، یعنی اس کو غیب بتانے والا اس کا شیطان صرف ''د خ'' ہی بتا سکا، پورا بتانے سے عاجز رہ گیا اور رہی یہ بات کہ اتنا یعنی ''د خ'' بھی اس کو کیسے معلوم ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور نے صحابہ سے اس کا تذکرہ کیا ہوگا کہ میں اس سے اس آیت کو معلوم کروں گا اور شیطان نے اسے سن لیا اور ابن صیاد کو خبر کردی، ابن عمر کے قول '' خبأ له'' یہ ضمیر غائب سے یہی معلوم ہوتا ہے، یا نبی کریم ﷺ اور فرشتوں کے درمیان یہ بات آئی ہو اور شیطان نے سن لیا ہو، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس چیز کو خود اپنے آپ سے ذکر کیا ہو۔

نبی کریم ﷺ نے اس کا یہ ادھورا اور بے معنی جواب سن کر ''اخسأ'' فرمایا کہ تو ذلیل ہوجا، یہ لفظ کتوں کو بھگانے کے لیے استعمال ہوتا ہے، نیز یہ بھی فرمایا کہ تو اپنی اوقات سے آگے نہیں جاسکتا، یعنی تو بھی دیگر کاہنوں کی طرح ہے، جو شیاطین سے ایک دو باتیں سن لیتے ہیں اور پھر ان میں اپنی طرف سے جھوٹی باتیں ملا کر بیان کرتے ہیں، یہی اوقات تیری بھی ہے، تو نہ تو انبیاء کی وحی کو پہنچ سکتا ہے اور نہ ہی صالحین کے الہام کو۔

یہ حال دیکھ کر حضرت عمر پر بڑا اثر ہوا اور انہوں نے حضور ﷺ سے اس کو قتل کرنے کی اجازت چاہی، آپ نے یہ جواب دیا کہ اگر یہ وہی ہے یعنی دجال ہے تو تم اس کو قتل نہیں کرسکو گے اور اگر یہ وہ نہیں ہے تو اس کے قتل میں کوئی فائدہ نہیں

ہے۔ نبی کریم ﷺ کے اس انداز کلام میں ایک اہم تعلیم یہ ہے کہ محض اندازے کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔

ابن صیاد سے متعلق دوسری حدیث

ابن صیاد سے متعلق یہ دوسری حدیث بھی حضرت ابن عمر ہی کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک دن حضور ﷺ اور ابی ابن کعب کھجور کے اس باغ کی طرف گئے جس میں ابن صیاد تھا، رسول اللہ ﷺ اس کی کچھ گفتگو سننا چاہتے تھے، تا کہ اس کی صورت حال صاف ہو جائے کہ وہ کاہن ہے یا جادوگر ہے یا شعبدہ باز ہے وغیرہ؛ اس لیے ایسی تدبیر فرما رہے تھے کہ وہ آپ کو دیکھ نہ سکے، جب آپ ﷺ وہاں پہنچے تو وہ ایک چادر میں پڑا کچھ گنگنا رہا تھا، آپ اگر چہ کھجور کے تنوں سے خود کو چھپا رہے تھے؛ لیکن ابن صیاد کی ماں نے آپ کو دیکھ لیا اور اسی وقت ابن صیاد کو خبر کر دی، یہاں اس کی ماں نے اسے ''اے صاف!'' کہہ کر پکارا، یہ ابن صیاد کا نام ہے، ابن صیاد یہ سن کر اٹھ کھڑا ہوا اور یہ معلوم کرنے کا موقع جاتا رہا کہ وہ کیا گنگنا رہا تھا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس کی ماں بیچ میں نہ آتی تو حقیقت واضح ہو جاتی۔

رمزة أو زمرة

ابن شہاب زہری کے تلامذہ میں ''فرفضه'' اور ''رمزة'' ان دو الفاظ کو روایت کرنے میں اختلاف ہے، ''فرفضه'' پر تو اوپر کلام ہو چکا، یہاں دوسرے لفظ کی وضاحت کی جاتی ہے، حدیث باب کے راوی یونس ہیں، جنہوں نے شک کے ساتھ "رمزة أو زمرة" کہا، لیکن زہری کے دوسرے شاگرد شعیب نے ''زمـــزمة'' کہا دوزاء کے ساتھ، شعیب والی روایت کتاب الادب میں آرہی ہے۔ دو دیگر تلامذہ اسحاق کلبی وعقیل نے "رمرمة" دوراء کے ساتھ روایت کیا، اسحاق کلبی کی روایت ذہلی کی کتاب الزہریات میں ہے اور عقیل کی روایت کتاب الجہاد میں آرہی ہے۔ ایک اور شاگرد معمر نے "رمـزة" کہا جو کہ یونس کی شک کے ساتھ بیان کردہ دو وجہوں میں سے ایک وجہ میں موافقت ہے، یہ روایت بھی کتاب الجہاد میں آرہی ہے۔ لیکن ان سب کا مفہوم قریب قریب ہے یعنی گنگنانے کی طرح ایسی باتیں کرنا کہ الفاظ صاف نہ ہوں۔ ''رمزة''، ''رمز'' سے ہے، جس کے معنی اشارہ کے ہیں۔ ''زمـرة''، ''زمر'' سے ہے آواز نقل کرنے کے معنی میں۔ ''رمرمة'' کے معنی حرکت اور ہلکی آواز کے ہیں۔ ''زمزمة'' کے معنی ہیں بولنے کے لیے ہونٹوں کو حرکت دینا۔

ابن صیاد کا ذکر

روایات میں ابن صیاد کے تین نام ملتے ہیں: صاف، صافی اور عبداللہ؛ ان میں سے پہلا زیادہ مشہور ہے۔ ابن صیاد حضور ﷺ کے مدینہ منورہ ہجرت کے بعد ایک یہودی گھرانے میں پیدا ہوا، اس نے مدینہ منورہ ہی میں زندگی گزاری، نبی کریم ﷺ کے زمانے میں بلوغ کے قریب تھا، اسلام قبول نہیں کیا تھا؛ بلکہ اس نے آپ کی طرف سے اسلام کی دعوت کا نہایت بدبختانہ جواب دیا تھا، جیسا کہ حدیث باب میں مذکور ہے، مگر بعد میں اس نے اسلام قبول کیا اور حج بھی کیا، اس کے اولاد بھی ہوئی؛ بلکہ اس کے دو بیٹے یعنی عمارہ اور ولید فضلائے تابعین میں شمار ہوتے ہیں، عمارہ امام مالک کے استاذ ہیں، امام مالک نے موطأ میں ان سے روایت کی ہے،

ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی عمارہ سے روایت لی ہے، ائمہ جرح وتعدیل نے بالاتفاق ان کی توثیق کی ہے۔

ابن صیاد کی وفات کے بارے میں روایات مختلف ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ اس کا انتقال مدینہ منورہ میں ہوا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی گئی؛ بلکہ نماز جنازہ کے وقت اس کا چہرا کھول کر دکھایا گیا اور لوگوں کو اس کی موت پر گواہ بنایا گیا، ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حرہ کے واقعہ میں لاپتہ ہوا: "عن جابر فقدنا ابن صیاد یوم الحرة"۔ (ابوداؤد)۔ حرہ کے موقعہ پر ابن صیاد اہل مدینہ کی جانب سے لڑا؛ مگر لڑائی کے بعد نہ زندہ لوگوں میں تھا اور نہ مقتولین میں۔

ابن صیاد پر دجال کا شبہ

ابن صیاد کا وہ واقعہ جس کا ذکر حدیث باب میں ہے ابتدائی دور کا ہے، اس حدیث میں آپ ﷺ نے حضرت عمر سے یہ فرمایا کہ اگر یہ وہی یعنی دجال ہے تو تم اسکو قتل نہیں کرسکو گے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کو اس پر دجال ہونے کا شک تھا۔

دراصل نبی ﷺ کو دجال کے بارے میں پورا علم بتدریج دیا گیا، ایک زمانہ وہ تھا جب آپ اس تحقیق میں تھے کہ کیا ابن صیاد ہی دجال ہے، اس کی وجہ یہ تھی کہ ابتداء جو علامتیں دجال کی آپ کو بتائی گئیں تھیں ان میں سے بعض اس پر صادق آرہی تھیں، پھر یہ کہ مدینہ منورہ میں اس کی کہانت مشہور ہوئی، ان وجوہ سے آپ ﷺ کو ایک درجہ میں تشویش ہوئی تھی، کہ ممکن ہے یہی دجال اکبر ہو، لیکن بعد میں جب اس کی تمام علامات بذریعہ وحی آگئیں تو آپ کی یہ تشویش ختم ہوگئی۔

دجال تو ہے مگر دجال اکبر نہیں ہے

بلکہ خود نبی کریم ﷺ نے بھی بعد میں اس کی صراحت کردی تھی کہ ابن صیاد دجال اکبر نہیں ہے، مصنف عبدالرزاق میں ہے: "أيها الناس إن ابن صياد ليس الدجال الأكبر"۔ اس حدیث میں جہاں عبارۃ النص سے یہ معلوم ہوا کہ ابن صیاد دجال اکبر نہیں ہے، وہیں اشارۃ النص سے یہ معلوم ہوا کہ وہ دجال بہر حال ہے، یعنی منجملہ ان دجاجلہ کے ہے جن کے ظہور کی خبر نبی کریم ﷺ نے دی ہے، اس لیے کہ نفی صرف اکبر کی کی گئی۔ لہذا ابن جریر وغیرہ کا اس کو صحابہ میں شمار کرنا درست نہیں ہے، علامہ قرطبی نے اس کے کفر کی تصریح کی ہے۔ پھر ابن صیاد میں دجال اکبر کی علامات بھی نہیں تھیں، اس کی ایک آنکھ سپاٹ اور دوسری آنکھ باہر کو نکلی ہوئی نہیں تھی اور دیگر علامات بھی نہیں تھیں۔

بعد میں بھی ابن صیاد پر دجال کا شبہ کیا جاتا رہا

لیکن بہت سے صحابہ کی رائے یہی رہی کہ ابن صیاد ہی دجال اکبر ہے، حضرت جابرؓ قسم کھایا کرتے تھے کہ ابن صیاد ہی دجال اکبر ہے اور حضرت عمرؓ کا قسم کھانا بھی روایت کرتے تھے: "عن محمد بن المنكدر قال: رأيت جابر بن عبد الله يحلف بالله أن ابن صائد الدجال، فقلت له: تحلف على ذلك؟ قال: سمعت عمرؓ

يحلف على ذلک عند النبي فلم ينكره النبي" ۔(مسلم)، حضرت جابر کی ایک روایت ابوداؤد میں ہے، جس میں اس مسئلہ پر ان کا اصرار مزید بڑھا ہوا ہے: "عن أبي سلمة بن عبد الرحمن شهد جابر أنه هو ابن صياد، قلت له: فإنه قد مات، قال: وإن مات، قلت: فإنه قد أسلم، فقال: وإن أسلم، قلت: فإنه قد دخل المدينة، قال: وإن دخل المدينة" ۔اس حدیث میں حضرت ابوسلمہ نے ابن صیاد کے بارے میں ایسی کئی باتوں کو حضرت جابر کے سامنے رکھا جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن صیاد دجال نہیں ہے، مثلاً یہ کہ وہ مر چکا ہے، اس نے اسلام قبول کیا تھا، وہ مدینہ میں داخل ہوا تھا؛ لیکن حضرت جابر نے سب کو نا قابل اعتناء سمجھا اور اسی پر زور دیتے رہے کہ وہی دجال ہے۔ حضرت ابن عمر اور حضرت ابوذر سے بھی اس طرح کی قسم کھانا مروی ہے۔

ابن صیاد اور ابن عمرؓ ابن صیاد کے ساتھ ایک بہت دلچسپ قصہ حضرت ابن عمر کا بھی ہے، ایک مرتبہ یہ حضرت ابن عمر کو راستہ میں ملا، اس وقت اس کی ایک آنکھ سپاٹ ہوگئی تھی، آپ نے اس سے آنکھ کے بارے میں معلوم کیا کہ یہ کب ایسی ہوئی، تو اس نے جواب دیا کہ مجھے معلوم نہیں، حضرت ابن عمر کو غصہ آیا، انہوں نے اپنے عصا سے اسے مارا اور فرمایا کہ آنکھ تیرے سر میں لگی ہے اور تجھے یہ معلوم نہیں کہ یہ کب خراب ہوئی؟ ابن صیاد اس پر اتنا غصہ ہوا کہ پھول کر پورے راستہ کو بھر دیا، حضرت ابن عمر نے یہ واقعہ حضرت حفصہ کو سنایا، انہوں نے ناگواری ظاہر کی اور یہ کہا: "أما علمت أن رسول الله ﷺ قال: إنما يخرج من غضبة يغضبها؟" (مسلم) کہ کیا تم نے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نہیں سنا کہ دجال کا ظہور ایک غصہ کے موقعہ پر ہوگا؟

ابن صیاد پر صحابہ کو یہ شبہ بعد میں بھی رہا کہ یہی دجال ہے، یعنی صحابہ یہ سمجھتے تھے کہ اسی شخص کو دجال کی علامات اور طاقت وقوت دے کر دوبارہ بھیجا جائے گا، ابن صیاد جب بڑا ہوا تو اسے اس کا بہت احساس تھا اور وہ اس کی کوشش بھی کرتا تھا کہ لوگ اسے دجال نہ سمجھیں، صحیح مسلم میں ابن صیاد کے ساتھ حضرت ابوسعید خدریؓ کا ایک دلچسپ قصہ ہے، حضرت ابوسعید خدری حج کے لیے، ایک قافلہ کے ساتھ، مدینہ منورہ سے مکہ مکرمہ جا رہے تھے، اس قافلہ میں ابن صیاد بھی تھا، ایک منزل پر جب قافلہ کے لوگ ادھر ادھر منتشر ہو گئے تو یہ دونوں ساتھ رہ گئے، ابوسعید خدری کو اس کے ساتھ تنہائی سے وحشت ہوئی، آپ نے اس سے بچنے کے لیے اسے ایک درخت کے سائے میں آرام کرنے کا مشورہ دیا؛ مگر وہ نہ مانا، پھر جب اس نے دودھ پیش کیا تو حضرت نے معذرت کر دی۔

ابن صیاد جانتا ہی تھا کہ لوگوں کی رائے اس کے بارے میں اچھی نہیں ہے اور عام لوگ اس سے کراہت کرتے ہیں؛ اب اس کا صبر ختم ہو گیا اور اس نے پہلے تو یہ کہا کہ میرا جی چاہتا ہے کہ درخت میں رسی باندھ کر اس سے خودکشی کر لوں، پھر حضرت ابوسعید سے یہ مندرجہ ذیل گفتگو کی: "أليس قد قال رسول الله ﷺ: هو كافر وأنا مسلم؟ أوليس قد قال رسول الله ﷺ: هو عقيم لا يولد له؟ وقد تركت ولدي بالمدينة! أوليس

قد قال رسول الله ﷺ: لا يدخل المدينة ولا مكة؟ وقد أقبلت من المدينة، وأنا أريد مكة!" (مسلم)۔

اس کی اتنی گفتگو سے حضرت ابوسعید کا ذہن اس کے بارے میں کچھ صاف ہونے والا تھا اور اس کے لیے ہمدردی پیدا ہونے والی تھی، کہ اس کا یہ کہنا کہ میں صاحب اولاد ہوں اور حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ دجال صاحب اولاد نہیں ہوگا، نیز وہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں داخل نہیں ہو سکے گا اور میں مدینہ سے آرہا ہوں اور مکہ جارہا ہوں یہ باتیں اوران سے استدلال بجا تھا؛ لیکن اسی گفتگو کے آخر میں اس نے وہ بات بھی کہہ دی جس سے اس کا خبث اور باطنی کفر ونفاق ظاہر ہوگیا اور طے ہوگیا کہ اگر چہ وہ دجال اکبر نہیں ہے لیکن چھوٹا دجال ضرور ہے ملاحظہ ہو:"أما والله إني لأعلم مولده ومكانه وأين هو" (مسلم) ۔یعنی اللہ کی قسم میں اس کی جائے پیدائش، اس کا مقام اور فی الحال وہ کہاں ہے یہ سب جانتا ہوں، بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ اس نے یہ بھی کہا کہ میں اس کے ماں باپ کو بھی جانتا ہوں اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ جب اس سے یہ پوچھا گیا کہ کیا تجھے یہ پسند ہے کہ تجھی کو دجال بنا دیا جائے؟ تو اس نے بتایا کہ اگر مجھے دجال بنا دیا جائے تو میں ناپسند نہیں کروں گا:" قال أبو سعيد: وقيل له: أيسرك أنك ذاك الرجل؟ قال: فقال: لو عرض علي ما كرهت" (مسلم) ۔یہ بعد کی باتیں اس کے کفر وارتداد کی دلیلیں ہیں؛ کیوں کہ اس نے کافر بنائے جانے کو پسند کیا۔ یہ سن کر ہی ابوسعید خدری نے اس پر لعنت بھیجی اور فرمایا:"تبا لك سائر اليوم" تیرا پورا دن برباد ہو۔

حدیث جساسہ اس میں شک نہیں کہ ابن صیاد بھی ان دجالوں میں شامل ہے، جن کے قیامت سے قبل ظاہر ہونے کی خبر آپ ﷺ نے دی ہے؛ لیکن وہ دجال اکبر نہیں ہے، اس سلسلے میں سب سے اہم دلیل حضرت تمیم داری کی جساسہ والی روایت ہے، جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ان حضرات نے ایک جزیرہ میں دجال کو دیکھا، ظاہر ہے کہ اس وقت ابن صیاد مدینہ میں تھا، اس لیے دونوں ایک نہیں ہو سکتے، یہ روایت مسلم میں ہے، امام ترمذی نے بھی اس کی تخریج کی ہے اور اسے "صحیح غریب" کہا ہے، ان دونوں کے علاوہ یہ روایت مسند احمد، ابن ماجہ، ابوداؤد اور مسند ابویعلی میں بھی ہے، نیز اس حدیث کو چار صحابہ یعنی حضرت فاطمہ بنت قیس، حضرت عائشہ، حضرت ابوہریرہ اور حضرت جابر نے روایت کیا ہے، کثرت طرق کی وجہ سے بعض حضرات نے اسے متواتر بھی کہا ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

حدیث جساسہ کی تصحیح اس حدیث کی صحت کے سلسلے میں چند باتیں بہت اہم ہیں، ایک یہ کہ اس کی سند میں کوئی راوی متکلم فیہ نہیں ہے، دوسرے یہ کہ متقدمین میں کسی نے بھی اس پر کوئی کلام نہیں کیا، نہ یہ کہا کہ اس کی سند میں کمزوری ہے اور نہ یہ کہا کہ اس کا متن منکر ہے، تیسرے یہ کہ یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے اور مسلم کی ان حدیثوں میں نہیں ہے جن پر کلام کیا گیا ہے، چونکہ اس حدیث پر متقدمین میں سے کسی نے بھی کوئی کلام نہیں کیا اور

دوسری طرف اس کی تخریج امام مسلم نے صحیح میں کی ہے؛ اس لیے ائمہ حدیث سے اس کی تصحیح کی تصریح کا منقول نہ ہونا قابل تعجب نہ تھا، کہ اسے موضوع کلام بنانے کی ضرورت ہی نہ تھی؛ لیکن اس کے باوجود بھی کئی جلیل القدر محدثین سے اس کی تصحیح کی صراحت آئی ہے، خود امام بخاری نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ امام ترمذی نے علل کبیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے: "وحديث الشعبي عن فاطمة بنت قيس في الدجال حديث صحيح" ۔خود امام ترمذی نے اپنی جامع میں اس کی تصحیح کی، علامہ ابن عبدالبر نے الاستذکار میں اسے صحیح قرار دیتے ہوئے فرمایا: "ثابت صحيح من جهة الإسناد والنقل"۔

فاطمہ بنت قیس سے اس حدیث کو عامر شعبی نے سنا ہے، عامر شعبی جلیل القدر تابعی ہیں اور ان کو متعدد صحابہ سے سماع حاصل ہے، عامر شعبی نے فاطمہ بنت قیس سے یہ حدیث سننے کے بعد اسے محرز بن ابی ہریرہ کے سامنے پیش کیا انہوں نے اپنے والد حضرت ابو ہریرہؓ کے حوالے سے اس کی تصدیق کی، شعبی نے یہ حدیث پھر عبدالرحمٰن ابن ابی بکر سے ذکر کی، انہوں نے حضرت عائشہ کے حوالے سے اس کی تصدیق کی۔ پھر انہوں نے اس حدیث کو ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن کے سامنے رکھا، انہوں نے حضرت جابر کے حوالے اس کی تصدیق کی۔ حافظ ابن کثیر کے یہاں یہ حدیث بہت اعلیٰ درجہ رکھتی ہے انہوں نے اس حدیث کو ابن صیاد اور دجال کے اشتباہ میں فیصل اور حکم قرار دیا ہے وہ "النهاية في الفتن" میں فرماتے ہیں: "وهو فاصل في هذا المقام"۔

ابن حجر کی تطبیق

ابن حجر کی یہ تطبیق بھی ناقابل فہم ہے کہ "ابن صیاد وہی دجال ہے جو تمیم داری وغیرہ کو ایک جزیرہ میں ملا تھا، وہی دجال ابن صیاد کی شکل میں متشکل ہوا"؛ کیوں کہ ابن صیاد مدینہ میں پیدا ہوا، وہیں پرورش پائی اس کے ماں باپ موجود تھے، خود اس کے اولاد ہوئی، اس نے اسلام قبول کیا اور حج کیا، اس کی نسل بھی چلی، اس کی موت بھی ہوئی، اسے محض شکل اور صورت کا ظہور نہیں کہہ سکتے، وہ تو مستقل ایک شخص اور الگ ایک انسان تھا۔

دور حاضر میں حدیث جساسہ پر تنقید۔ رشید رضا مصری

لیکن اب ہمارے زمانے میں اس حدیث پر تنقید کی جارہی ہے، اس کو باطل قرار دینے کے لیے نئے نئے مضامین لکھے جارہے ہیں؛ اس حدیث پر کلام کا سلسلہ ہمارے علم کے مطابق عقلیت پرست، مصری مفکر، رشید رضا نے شروع کیا، انہوں نے ہی سب سے پہلے اس حدیث کی صحت پر سوال اٹھایا اور اپنی تفسیر المنار میں اس پر بہت طویل رد کیا، حدیث پر کلام کرنے والے بعد کے اہل قلم ان کی گفتگو سے متاثر ہیں اور حدیث کی صحت اور اہمیت پر غور کیے بغیر ان کی بات نقل کر رہے ہیں۔

ناصر الدین البانی اور حدیث جساسہ

لیکن اللہ کا شکر ہے کہ کسی عالم نے اس کے اتباع میں اسے کمزور یا باطل نہیں کہا، اس حدیث پر کلام کے بارے میں سب سے زیادہ اندیشہ

جس شخص سے متعلق تھا وہ ناصر الدین البانی ہیں، کیوں کہ فن حدیث اور خاص طور پر تخریج حدیث میں ان کی بہت زیادہ شہرت ہے، عربوں میں اگر چہ موصوف کو طبیب الحدیث کے لقب سے جانا جاتا ہے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ احادیث پر حکم لگانے میں بے احتیاطی کی سب سے زیادہ مثالیں انہیں کے یہاں ہیں؛ بخاری کی بھی متعدد حدیثوں کو ضعیف کہہ رکھا ہے؛ لیکن الحمد للہ اس حدیث کو البانی نے بھی صحیح بلکہ متواتر کہا؛ ''صحیح وضعیف ابوداؤد'' میں بھی، ''صحیح وضعیف جامع ترمذی'' میں بھی اور مشکاۃ المصابیح کے حاشیے میں بھی، بلکہ اس پر کلام کرنے والوں پر بھی رد کیا اور حدیث کو ہر طرح سے صحیح اور بے غبار کہا اور اس پر کلام کرنے والوں کو جاہل قرار دیا: ''اعلم أن هذه القصة صحيحة؛ بل متواترة، لم ينفرد بها تميم الداري، كما ينطق بعض الجهلة من المعلقين على النهاية لابن كثير''. (قصة المسيح الدجال ونزول عيسى)۔

عقلیت پرستی رشید رضا مصری عربوں میں اسی ذہنیت کے ہیں جو ذہنیت برصغیر میں مودودی لٹریچر میں نظر آتی ہے؛ بلکہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ مودودی صاحب رشید رضا اور ان کے استاذ محمد عبدہ کی فکر سے متاثر ہیں، اس حدیث کی تردید کی بنیاد ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا مضمون عقل میں نہیں آتا، خاص طور پر اس لیے کہ آج کے دور میں معلومات کے وسائل وسیع ہو گئے ہیں اور بحریہ کے لوگوں نے شام و مصر کے تمام جزیروں کو دیکھ لیا ہے، اگر ایسا کوئی جزیرہ ہوتا تو نظر میں ضرور آتا۔ ظاہر ہے کہ یہ بات ہی غلط ہے؛ کیا اللہ تعالیٰ ایک تکوینی معاملہ کو پردہ خفاء میں رکھنے پر قادر نہیں ہے؟ پھر یہ طرز فکر اپنی جگہ پر بہت خطرناک ہے جس سے بہت سی صحیح احادیث کو باطل کہنے کا راستہ کھلے گا، دنیا کے انکشافات قرآن وحدیث کے بیان کردہ حقائق کے تابع ہیں، قرآن وحدیث کی فہم ان کے تابع نہیں ہے۔

رشید رضا مصری نے اس کے باطل ہونے کی تائید میں یہ بھی کہا کہ یہ واقعہ بہت عجیب وغریب ہے، اگر ایسا ہوا ہوتا تو، تواتر کے ساتھ منقول ہوتا، یہ بھی اٹکل اور اندازے کی بات ہے، حدیث کو رد کرنے کا یہ کوئی اصول نہیں ہے، دوسرے اس حدیث کے بارے میں تواتر کا دعوی بھی کیا گیا ہے؛ پھر اسے چار چار صحابہ نے بیان کیا ہے۔

حیرت تو اس پر ہے کہ رشید رضاء نے تفسیر منار میں اس موقعہ پر خود دجال اور امام مہدی سے متعلق احادیث کا بھی مذاق اڑایا ہے، صاف طور پر دجال اور مہدی کا انکار تو نہیں ہے؛ لیکن ان کی بحث کا حاصل یہی ہے کہ دجال اور مہدی کی باتیں بھی خرافات کے قبیل سے ہیں۔

مشہور سعودی عالم صالح عثیمین رشید رضا مصری سے متاثر ہو کر حدیث پر کلام کرنے والوں میں حال کے مشہور عالم صالح العثیمین بھی ہیں؛ انہوں نے یہ کہہ کر اس حدیث کو ناقابل اعتبار بتایا کہ اس کے متن میں نکارت ہے اور دل اس حدیث کی صحت پر مطمئن نہیں ہے۔ یہ بھی ایک فتنہ ہے، اگر حدیث کو لوگوں کے دلوں کے اطمینان کے حوالہ کر دیں تو پورا دین ہی کھلونا بن جائے گا، یہ عثیمین موجودہ دور کے سلفی علماء

میں خود اجتہادی میں سب سے بڑھے ہوئے ہیں اور ائمہ اربعہ سے خروج میں سب سے زیادہ جری ہیں، ان کے فتاوی ایسے ایسے اجتہادات سے بھرے ہوئے ہیں جن کو پڑھ کر ایک طالب علم کو بھی ہنسی آتی ہے۔

امام بخاری نے حدیث جساسہ کی تخریج کیوں نہیں کی؟ حدیث جساسہ کو ضعیف کہنے والے یہ بھی کہتے ہیں کہ بخاری نے اس کی تخریج نہیں کی، لیکن اولاً تو یہ حضرات بھی جانتے ہیں کہ بخاری کا کسی حدیث کو ذکر نہ کرنا اس کے صحیح نہ ہونے کی دلیل کسی بھی درجہ میں نہیں ہے، ثانیاً امام بخاری سے اس کی تصحیح منقول ہے؛ جیسا کہ اوپر آیا کہ امام ترمذی نے علل کبیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے: ''وحديث الشعبي عن فاطمة في الدجال حديث صحيح''۔ ثالثاً امام بخاری کے ذکر نہ کرنے کی اصل وجہ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کردی ہے کہ دراصل امام بخاری احادیث کے انتخاب میں اپنی رائے اور موقف کو بھی مدنظر رکھتے ہیں، یہاں ابن صیاد کے مسئلہ میں ان کا موقف دجال کے ساتھ اشتباہ کا ہے؛ اس لیے حضرت جابر کی روایت تو دی جس میں اس اشتباہ کا ذکر ہے اور تمیم داری کی حدیث نہیں دی، جو اس اشتباہ کو ختم کرتی ہے؛ تو تمیم داری کی حدیث کو نہ دے کر امام بخاری یہ ظاہر کر رہے ہیں کہ اس مسئلہ میں وہ تطبیق کی بجائے ترجیح کو اختیار کر رہے ہیں۔

کیا حدیث جساسہ ''صحیحٌ غریبٌ'' ہے؟ ابن حجر نے اس موقع پر اس حدیث کو غریب کہنے کا بھی دفاع کیا ہے، امام ترمذی نے بھی ''صحيح غريب'' کہا ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حدیث غریب نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کے طرق متعدد ہیں اور یہ حدیث حضرت فاطمہ کے علاوہ تین دیگر صحابہ: حضرت ابوہریرہ، حضرت عائشہ، اور حضرت جابر سے بھی مروی ہے اور ہم بتا چکے ہیں کہ اس کے طرق کی کثرت اور تخریج کرنے والوں کی کثرت کے پیش نظر اس کے تواتر کا دعوی بھی کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ہم نے بتایا کہ متقدمین میں سے کسی نے بھی اس حدیث پر کلام نہیں کیا؛ بلکہ سلف نے اس حدیث کو تمیم داری کے مناقب میں شمار کیا ہے؛ اصول حدیث کی کتابوں میں ''رواية الأكابر عن الأصاغر'' کی مثال میں اس کو پیش کیا جاتا ہے، علامہ نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں: ''هذا معدود في مناقب تميم؛ لأن النبي ﷺ روى عنه هذه القصة، وفيه رواية الفاضل عن المفضول، ورواية المتبوع عن تابعه''۔ ابن حجر نے بھی ''الإصابة'' میں یہی کہا ہے۔

تشریح حدیث دوم حضرت انس کا بیان ہے کہ ایک یہودی لڑکا نبی کریم ﷺ کی خدمت کرتا تھا، وہ بیمار ہوا تو آپ اس کو دیکھنے کے لیے اس کے گھر تشریف لے گئے، آپ ﷺ نے اس کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی، اس نے اپنے باپ کی طرف دیکھا، باپ نے کہا کہ ابوالقاسم کی بات مان لو، یعنی اسلام قبول کرلو،

یہ سن کر وہ بچہ مسلمان ہوگیا اور حضور ﷺ اس کے پاس سے یہ کہتے ہوئے باہر آگئے کہ اللہ کا شکر ہے جس نے اس کو جہنم سے نجات دی۔ امام بخاری کا مقصد ثابت ہوگیا کہ بچہ پر اسلام پیش کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ اس واقعہ میں نبی کریم ﷺ نے ایک بچہ پر اسلام پیش کیا، اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ تنہا بچہ کا اسلام قابل قبول ہے، تو ترجمہ کا یہ پہلا حصہ شوافع کے رد میں بھی ہے جو کہ بچہ کے اسلام کو معتبر نہیں مانتے۔

زہری کی حدیث کی تشریح یہاں مصنف نے ابن شہاب کے طریق سے ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ذکر کی ہے، لیکن ابن شہاب نے اس میں انداز یہ اختیار کیا کہ اولاً اپنی جانب سے بچہ کی نماز جنازہ سے متعلق کچھ مسائل بیان کیے اور پھر ان مسائل کی دلیل کے طور پر اس مرفوع حدیث کو پیش کیا، انہوں نے فرمایا کہ ہر وہ بچہ جو پیدا ہونے کے بعد روئے اور چلائے، یعنی اس سے زندگی کی کوئی علامت ظاہر ہو جائے، ایسے ہر بچہ کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، خواہ وہ ناجائز نطفہ سے ہو؛ کیوں کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ بچہ بھی فطرت اسلام پر پیدا ہوا ہے، دوسرے اس کے والدین مسلمان ہیں، اسی طرح اگر کسی بچہ کا صرف باپ مسلمان ہو اور ماں غیر مسلم ہو، تو اس کی بھی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اگر پیدا ہونے کے بعد بچہ سے زندگی کی کوئی علامت ظاہر نہ ہو، تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی؛ اس لیے کہ وہ سقط یعنی ایسا بچہ ہے جس کی خلقت پوری نہیں ہوئی۔

یہ تفصیل ذکر کرنے کے بعد امام زہری نے اس کی دلیل کے طور پر حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث بیان کی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے۔ فطرت سے یا تو اسلام ہی مراد ہے، یا قبول اسلام کی صلاحیت مراد ہے۔ پھر اس کے والدین اسے یہودی، نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں، یعنی ان کے زیر اثر رہ کر اس کی وہ فطری صلاحیت ختم ہو جاتی ہے، نبی کریم ﷺ نے اس کی مثال دی کہ چوپایے بھی سالم اور مکمل اعضاء کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں، پیدا ہوتے وقت کوئی چوپایہ کان کٹا نہیں ہوتا، تو جس طرح چوپایے خلقت پوری لے کر آتے ہیں، ایسے ہی انسان کا بچہ صحیح فطرت لے کر آتا ہے۔

اس کے بعد حضرت ابو ہریرہ یہ آیت تلاوت فرماتے تھے ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها الآية﴾۔ اس حدیث سے ترجمہ ثابت ہوگیا کہ بچہ کے والدین میں سے اگر صرف ایک اسلام قبول کرے، تو بھی اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ آخری حدیث کا مضمون بھی یہی ہے۔ اس کو ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زہری کی پہلی حدیث منقطع ہے، جس میں انہوں نے خود حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے اور ابو ہریرہ سے ان کا سماع ثابت ہے نہ لقاء؛ اس لیے ضروری ہوا کہ متصل روایت بھی دی جائے؛ لہٰذا اس دوسری روایت کو لائے، جس میں زہری اور ابو ہریرہ کے درمیان ابو سلمہ ابن عبد الرحمٰن ہیں اور پہلی حدیث اس لیے دی تھی کہ اس میں ابن شہاب زہری کے کچھ مسائل تھے، جو اسی حدیث سے مستنبط ہیں۔

[۸۰] بَابٌ إِذَا قَالَ الْمُشْرِكُ عِنْدَ الْمَوْتِ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ

(۱۳۶۰) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ، أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ، جَاءَهُ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ، فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلِ بْنِ هِشَامٍ، وَعَبْدَ اللّٰهِ بْنَ أَبِي أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ، قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ لِأَبِي طَالِبٍ: يَا عَمِّ! قُلْ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، كَلِمَةً أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللّٰهِ. فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ وَعَبْدُ اللّٰهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ! أَتَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ يَعْرِضُهَا عَلَيْهِ، وَيَعُودَانِ بِتِلْكَ الْمَقَالَةِ، حَتّٰى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ: هُوَ عَلٰى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَأَبٰى أَنْ يَقُولَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: أَمَا وَاللّٰهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ، مَا لَمْ أُنْهَ عَنْكَ، فَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيهِ:
﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ الآيَة﴾ (آئندہ: ۳۸۸۴، ۴۶۷۵، ۴۷۷۲، ۶۶۸۱)

ترجمہ [باب] اس بات کا بیان کہ اگر مشرک موت کے وقت لا الہ الا اللہ کہے تو کیا حکم ہے؟ حضرت سعید بن المسیب کے والد نے بیان کیا کہ جب ابو طالب کی وفات کے وقت رسول اللہ ﷺ ان کے پاس تشریف لے گئے، تو آپ نے ابو طالب کے پاس ابوجہل اور عبداللہ بن ابی امیہ بن مغیرہ کو پایا، اللہ کے رسول ﷺ نے ابو طالب سے فرمایا کہ اے عم محترم! کلمہ لا الہ الا اللہ کہہ لیجیے، میں اللہ کے حضور میں، آپ کے لیے اس کلمہ کی گواہی دوں گا، اس پر ابوجہل اور عبداللہ بن ابی امیہ نے کہا کہ: اے ابو طالب! کیا تم عبدالمطلب کے دین سے اعراض کرتے ہو؟ پھر یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ تو ابو طالب کے سامنے کلمہ پیش کرتے رہے اور وہ دونوں وہی بات دہراتے رہے، یہاں تک کہ ابو طالب نے ان سے آخری بات جو کہی وہ یہ ہے کہ: ''عبدالمطلب کے دین پر'' اور لا الہ الا اللہ نہیں کہا، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اللہ کی قسم البتہ میں ضرور آپ کے لیے اس وقت تک استغفار کروں گا، جب تک کہ مجھے اس سے منع نہ کر دیا جائے''، تو اللہ تعالیٰ نے اس سلسلے میں یہ آیت نازل فرمائی: ''یہ بات پیغمبر اور ایمان والوں کے شایانِ شان نہیں ہے کہ وہ مشرکین کے لیے استغفار کریں''۔

مقصد ترجمہ ترجمہ میں امام بخاری نے ''إذا'' کا جواب ذکر نہیں کیا؛ اس لیے کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے، اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اہل کتاب میں سے کوئی شخص اسلام قبول کرتا ہے، تو اس کے لیے لا إلہ إلا اللہ کہنا کافی نہیں، اس پر شہادتین کا اقرار فرض ہے اور دیگر کے لیے لا إلہ إلا اللہ کافی ہے، پھر اس میں یہ ضروری ہے کہ مذکورہ اقرار انکشافِ آخرت سے پہلے ہو، عالم برزخ کے معائنہ کے بعد نہ تو ایمان معتبر ہے اور نہ ہی توبہ۔

تقریباً یہی بات حضرت الاستاذؒ نے ان الفاظ میں بیان فرمائی: ''مشرک اگر موت کے وقت لا إلہ إلا اللہ کہہ لے تو مؤمن ہوگا، برخلاف کتابی کے، کہ اس کا لا إلہ إلا اللہ کہنا کافی نہیں، جب تک کہ اس کے ساتھ محمد رسول اللہ نہ ملائے، مشرک سے نزاع خدا کی توحید کا اور کتابی سے رسالت کا ہے، اس لیے کتابی کو صرف لا إلہ سے کوئی فائدہ نہ ہوگا''۔ ترجمہ میں مشرک کا لفظ اسی کا مؤید ہے۔

''إذا '' کا جواب ذکر نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ یہ مسئلہ خواجہ ابو طالب کے ساتھ خاص ہے، یعنی حالت نزع میں ایمان کا معتبر ہونا ابو طالب کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ حدیث باب کی تاویل میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ کا یہ دعوت پیش کرنا حالت نزع میں تھا، تفصیل تشریح حدیث کے ضمن میں آرہی ہے۔

تشریح حدیث حضرت سعید بن المسیب کے والد نے بیان کیا کہ جب ابو طالب کی وفات کا وقت آیا، تو رسول اللہ ﷺ ان کے پاس تشریف لائے، اس وقت وہاں ابو جہل اور عبد اللہ بن ابی امیہ موجود تھے، رسول اللہ ﷺ نے ابو طالب سے فرمایا کہ چچا جان کلمہ لا إلہ إلا اللہ پڑھ لیجیے، میں اللہ کے حضور آپ کے حق میں اس کلمہ کی گواہی دوں گا۔

ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے، نبی کریم ﷺ نے جو یہ فرمایا کہ چچا جان کلمہ پڑھ لیجیے میں آپ کے ایمان کی گواہی دوں گا، یعنی موت کے وقت آپ کا ایمان قبول کرنا معتبر ہوگا، اس سے ترجمہ ثابت ہوگیا کہ اگر مشرک موت کے وقت بھی لا إلہ إلا اللہ کہے گا تو معتبر ہوگا، اگر موت کے وقت کلمہ پڑھنا قابل قبول نہ ہوتا، تو نبی کریم ﷺ ابو طالب کے سامنے اس وقت اس کلمہ کو پیش نہ کرتے۔

آپ کی یہ بات سن کر ابو جہل اور ابن ابی امیہ نے ابو طالب کو غیرت دلائی اور یہ کہا کہ اے ابو طالب کیا تم اپنے والد عبد المطلب کے دین سے اعراض کروگے؟ اس کے بعد حضور ﷺ تو ابو طالب کے سامنے کلمہ پیش کرتے رہے اور وہ دونوں اپنی بات دہراتے رہے، نتیجہ یہ ہوا کہ ابو طالب نے ان سے آخری بات یہ کہی کہ میں عبد المطلب کے دین پر ہوں۔

صحیح مسلم میں ابو طالب کے جواب کی کچھ تفصیل ان الفاظ میں ہے: ''لو لا أن تعيرني قريش يقولون: إنما حمله على ذلك الجزع، لأقررت بها عينك'' ۔ کہ اگر قریش کے اس طعنہ کا اندیشہ نہ ہوتا کہ ابو طالب نے موت سے ڈر کر اسلام قبول کیا؛ تو میں یہ کلمہ کہہ کر تمہاری آنکھ کو ٹھنڈا کر دیتا۔

یہاں حدیث میں '' ھو '' کا لفظ ہے، اگر یہ ابو طالب کا قول ہے تو اس میں تکلم سے غیبت کی طرف التفات کو خود انہوں نے اختیار کیا اور اگر راوی کا کلام ہے، یعنی ابو طالب کے کلام کو راوی نے غائب کے صیغہ سے بیان کیا، تو۔ اس میں ادب ملحوظ ہونے کی وجہ سے۔ یہ ایک عمدہ تصرف ہے، کہ اس اسلوب میں ابو طالب کی زبان کو اسلام کے

انکار سے بچانا پایا جا رہا ہے۔

الغرض ابو طالب نے اسلام قبول نہیں کیا، مگر اس موقعہ پر نبی کریم ﷺ نے ابو طالب کے ساتھ خصوصی تعلق کی وجہ سے یہ فرمایا کہ میں آپ کے لیے اس وقت تک استغفار کروں گا، جب تک مجھے اس سے منع نہ کر دیا جائے، اس وعدہ کے مطابق آپ نے ابو طالب کے لیے دعائے مغفرت کی اور بعض روایات میں ہے کہ صحابہ نے بھی اپنے ان رشتہ داروں کے لیے استغفار کیا جو حالت شرک میں فوت ہوئے تھے؛ مگر اللہ پاک نے نبی کریم ﷺ اور صحابہ کو اس سے منع فرما دیا اور اس بارے میں یہ آیت نازل کی: ﴿کہ پیغمبر اور مؤمنین کے لیے روا نہیں ہے کہ وہ مشرکین کے لیے استغفار کریں، خواہ وہ ان کے قریبی رشتہ دار ہوں، جب کہ ان کے سامنے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ وہ جہنم میں جانے والے ہیں﴾۔

ابو طالب کے ایمان پر گواہی دینے کو کیوں فرمایا گیا؟

اس روایت میں تو ''أشهد'' کا لفظ ہے، یعنی حضور ﷺ نے یہ فرمایا کہ چچا جان آپ یہ کلمہ پڑھ لیں، میں آپ کے لیے اللہ کے سامنے اس ایمان لانے کی گواہی دوں گا، لیکن بعض روایات میں '' أحاج'' کا لفظ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ میں آپ کے ایمان کو ثابت کرنے کے لیے اللہ کے دربار میں خصوصی گفتگو کروں گا، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر ابو طالب نے کلمہ پڑھ لیا ہوتا، تو ان کا ایمان تو معتبر ہوتا اور وہ مؤمن شمار ہوتے اور یہ ایمان قبول کرنا ان کی نجات کے لیے کافی ہوتا؛ پھر ان کے ایمان کو ثابت کرنے کے لیے نبی کریم ﷺ کی عند اللہ تائید اور حمایت کا کیا مطلب ہے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے یہ بات ابو طالب کی تسلی کے لیے فرمائی تھی، چوں کہ ابو طالب نے ساری عمر اسلام کے قریب گزاری تھی اور اب تک اسلام قبول نہیں کیا تھا، اس لیے ان کے دل میں یہ خیال آ سکتا تھا کہ شاید ان کا ایمان معتبر نہ ہو، تو حضور ﷺ نے ان کی تسلی کے لیے فرمایا کہ آپ صرف کلمہ پڑھ لیں، آپ کے ایمان کی گواہی میں دوں گا؛ لہٰذا آپ کا ایمان قابل قبول بھی ہوگا اور آپ سے گذشتہ زندگی کے بارے میں مؤاخذہ بھی نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابو طالب پر حالت نزع طاری ہو گئی تھی اور ممکن ہے کہ یہ گفتگو برزخ کے احوال دیکھنے کے بعد ہوئی ہو اور اس وقت ایمان معتبر نہیں ہوتا؛ اس لیے آپ نے فرمایا کہ اگر اس وقت بھی آپ یہ کلمہ پڑھ لیں، تو میں اللہ سے سفارش کروں گا اور یہی ایمان آپ کے لیے معتبر ہو جائے گا، اس صورت میں یہ ابو طالب کی خصوصیت پر محمول ہوگا اور خصوصیت کی وجہ ابو طالب کی وہ کوششیں ہوں گی، جو انہوں نے اسلام کی ترقی اور خود نبی کریم ﷺ کی حفاظت اور تائید میں کی تھیں۔

[۸۱] بَابُ الْجَرِيدِ عَلَى الْقَبْرِ

وَأَوْصَى بُرَيْدَةُ الْأَسْلَمِيُّ أَنْ يُجْعَلَ فِي قَبْرِهِ جَرِيدَانِ. وَرَأَى ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما فُسْطَاطًا عَلَى قَبْرِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ فَقَالَ: انْزِعْهُ، يَا غُلَامُ! فَإِنَّمَا يُظِلُّهُ عَمَلُهُ. وَقَالَ خَارِجَةُ بْنُ زَيْدٍ: رَأَيْتُنِي وَنَحْنُ شُبَّانٌ فِي زَمَنِ عُثْمَانَ رضي الله عنه وَإِنَّ أَشَدَّنَا وَثْبَةً الَّذِي يَثِبُ قَبْرَ عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ حَتَّى يُجَاوِزَهُ. وَقَالَ عُثْمَانُ بْنُ حَكِيمٍ: أَخَذَ بِيَدِي خَارِجَةُ، فَأَجْلَسَنِي عَلَى قَبْرٍ، وَأَخْبَرَنِي عَنْ عَمِّهِ يَزِيدَ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ: إِنَّمَا كُرِهَ ذٰلِكَ لِمَنْ أَحْدَثَ عَلَيْهِ. وَقَالَ نَافِعٌ: كَانَ ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما يَجْلِسُ عَلَى الْقُبُورِ.

(۱۳۶۱) حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ طَاوُوسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ مَرَّ بِقَبْرَيْنِ يُعَذَّبَانِ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ، ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا بِنِصْفَيْنِ، ثُمَّ غَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ! لِمَ صَنَعْتَ هٰذَا؟ فَقَالَ: لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا. (گذشتہ: ۲۱۸،۱۲۶)

ترجمہ [باب] قبر کے اوپر شاخ رکھنے کا بیان۔ حضرت بریدہ اسلمی نے یہ وصیت کی کہ ان کی قبر پر دو شاخیں رکھی جائیں۔ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت عبدالرحمٰنؓ کی قبر پر ایک خیمہ دیکھا تو فرمایا: اے لڑکے! اسے اکھاڑ دے، اس پر سایہ اس کا عمل کرے گا۔ حضرت خارجہ بن زید نے فرمایا: مجھے یاد ہے کہ حضرت عثمان کے زمانے میں، جبکہ ہم جوان تھے، ہم میں کودنے میں زیادہ طاقتور وہ مانا جاتا تھا جو عثمان بن مظعون کی قبر کو کود کر پار کر جائے۔ حضرت عثمان بن حکیم نے بیان کیا کہ حضرت خارجہ نے میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے ایک قبر کے اوپر بٹھایا، پھر مجھے اپنے چچا یزید بن ثابت کے واسطے سے یہ بات بتائی کہ قبر پر بیٹھنا اس شخص کے لیے مکروہ ہے جو اس پر حدث (استنجاء) کرے۔ نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ قبروں پر بیٹھتے تھے۔

حضرت ابن عباس نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ ایسی دو قبروں سے گذرے جن کو عذاب دیا جا رہا تھا، تو آپ نے فرمایا: بے شک ان دونوں کو عذاب دیا جا رہا ہے، لیکن ان کو یہ عذاب کسی بڑی وجہ سے نہیں دیا جا رہا ہے، ان میں سے ایک تو پیشاب سے پرہیز نہیں کرتا تھا اور دوسرا چغلی کرتا تھا۔ پھر آپ نے ایک تر شاخ لی اور اسے دو حصوں میں

چیرا، پھر ہر قبر پر ایک شاخ لگادی۔ صحابہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ نے ایسا کیوں فرمایا؟ آپ نے جواب دیا: امید ہے کہ ان کے سوکھنے تک عذاب میں تخفیف کی جائے۔

مقصد ترجمہ اس ترجمہ میں قبر پر شاخ رکھنے کا عنوان ہے، پھر عنوان میں تو حکم کی وضاحت نہیں ہے؛ لیکن حدیث باب میں دو قبروں پر شاخیں رکھنے کا ذکر ہے، بظاہر اس حدیث سے اس عمل کا ثبوت ہورہا ہے، دوسری دوسری طرف ترجمہ میں متعدد آثار دیے ہیں، ان میں بعض سے تو جواز سمجھ میں آتا ہے؛ جب کہ بعض سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل بے فائدہ ہے، یعنی قبروں پر شاخ رکھنے سے میت کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

ابن رشید کی رائے ابن رشید نے ترجمہ میں ذکر کردہ آثار اور باب کی حدیث کو سامنے رکھ کر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ، امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ، حدیث باب میں جو قصہ مذکور ہے وہ خصوصیت پر محمول ہے، یعنی قبر پر شاخ رکھنا کوئی شرعی مسئلہ نہیں ہے، حضور ﷺ نے جو ایسا کیا تھا اس کی خاص اور جزئی وجہ تھی،۔ آگے ہم اس وجہ کو بھی بیان کریں گے۔ ابن رشید نے حضرت ابن عمر کے قول سے استدلال کیا ہے کہ، میت پر سایہ تو اس کے اعمال کریں گے، ان شاخوں اور خیموں کے سایہ سے میت کا کوئی بھلا ہونے والا نہیں ہے۔ ابن المنیر نے بھی یہی بات ان الفاظ میں کہی: ''اس باب سے امام بخاری کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اصحاب قبور کو جو چیز نفع پہنچاتی ہے وہ ان کے اعمال صالحہ ہیں، نہ کہ دیگر امور''۔

مقصد ترجمہ کے بارے میں راجح احتمال عام شارحین کا خیال یہی ہے کہ بخاری قبروں پر شاخ رکھنے کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، لیکن اگر ترجمہ میں ذکر کردہ آثار پر غور کریں، تو مقصد کچھ اور معلوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ بعض آثار کا شاخ رکھنے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، مثلاً خارجہ بن زید کا یہ اثر کہ وہ لڑکوں کے ساتھ عثمان بن مظعون کی قبر کو کود کر پار کرتے تھے، اسی طرح انہیں کا ایک اثر قبر پر بیٹھنے سے متعلق بھی ہے، ان دونوں آثار کو قبر پر شاخ رکھنے سے کوئی مناسبت نہیں ہے؛ اس لیے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام بخاری یہاں قبروں کے ساتھ معاملہ کرنے کی حدود بیان کرنا چاہتے ہیں، پھر ایک طرف تو انہوں نے یہ بتایا کہ قبر کی تعظیم کس حد تک کی جاسکتی ہے اور دوسری طرف اس پر بھی تنبیہ کی کہ ہر عمل احترام قبر کے منافی نہیں ہے اور مثال کے طور پر اس بارے میں ان دو اعمال کی صراحت کردی: کود کر پار کرنا اور ٹیک لگا کر بیٹھنا کہ: یہ دونوں اعمال احترام قبر کے منافی نہیں ہیں۔

حضرت شیخ الہند کا ارشاد حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قبر پر چادر چڑھانا، قبر کے سامنے جھکنا، طواف کرنا، بوسہ دینا، الٹے پاؤں لوٹنا؛ یہ امور تعظیم مفرط میں آتے ہیں اور ناجائز ہیں بلکہ ان میں سے بعض اعمال کو شرکیہ سمجھا گیا ہے، دوسری طرف قبروں کے پاس جوا کھیلنا، بول و براز کرنا وغیرہ یہ امور قبروں

کی سخت توہین ہیں، اس افراط وتفریط کے درمیان کا معاملہ جائز ہے، مثلاً کوئی مسافر ہے، جسے آرام کی ضرورت ہے؛ لیکن اس کے پاس جگہ کا انتظام نہیں ہے، تو اگر وہ قبر سے ٹیک لگا کر بیٹھ جائے اور آرام کر لے، تو یہ قبر کی توہین میں داخل نہیں ہے۔

حضرت شیخ الہند کے اس ارشاد سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ بخاری کا مقصد قبر کے ساتھ معاملہ کی حدود کو بیان کرنا ہے۔

مقصد ترجمہ سے متعلق ایک دیگر رائے

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بخاری کا مقصد اس بات پر تنبیہ کرنا ہو کہ حضور ﷺ کا یہ عمل تعظیم قبر پر محمول نہ کیا جائے، یہ ایک خاص وجہ سے کیا گیا تھا، تعظیم مقصود نہیں تھی، اس طرح اس باب سے بعض ان باطل فرقوں کا رد ہوجائے گا، جو قبروں کی ایسی ہی خلاف شرع تعظیم کے قائل ہیں اور انہوں نے قبروں کو خرافات کا مرکز بنا رکھا ہے، وہ قبروں پر پھول وچادر وغیرہ صرف تعظیم وتقدیس کے جذبات سے چڑھاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ کسی گناہ گار کی قبر پر ایسا معاملہ نہیں کرتے؛ بلکہ ہر جگہ ان کا یہ معاملہ بزرگوں کی قبروں کے ساتھ ہی ہے جبکہ ان کا تو عقیدہ اولیاء کے بارے میں غلو پر مبنی ہے؛ وہ ان کے لیے دعائے مغفرت کی ضرورت نہیں سمجھتے بلکہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان قبروں میں موجود اولیاء کرام کائنات میں متصرف ہیں، ان کا استدلال چوں کہ اسی حدیث سے ہے؛ اس لیے بخاری ترجمہ میں ایسے آثار لے آئے؛ جن سے حدیث باب کی وضاحت ہوگئی کہ وہ خصوصیت پر محمول ہے، لہذا اس سے شاخ رکھنے کی سنیت ثابت کرنے کی گنجائش نہیں۔

قبر پر بیٹھنے کا مسئلہ

قبر پر بیٹھنے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام احمد بن حنبل اور امام شافعی کے نزدیک قبر پر بیٹھنا مکروہ تحریمی ہے اور امام مالک کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ احناف کا مسلک آئندہ آرہا ہے۔

ممانعت کی روایات

متعدد احادیث میں قبر پر بیٹھنے کی ممانعت آئی ہے، صحیح مسلم میں ابومرثد غنوی سے روایت ہے: "لاتجلسوا علی القبور، ولا تصلوا إلیها" یعنی قبروں پر نہ بیٹھو اور ان کی طرف رخ کرکے نماز بھی نہ پڑھو۔ مسند احمد میں عمرو بن حزم کا قصہ ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو قبر پر بیٹھے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ قبر سے اترو اور صاحب قبر کو تکلیف مت دو: "رآني رسول الله ﷺ علی قبر فقال: انزل عن القبر، فلا تؤذ صاحب القبر ولا یؤذیک"۔ حضرت جابرؓ سے بھی نہی کی حدیث مروی ہے: "عن جابر نهی رسول الله ﷺ عن تجصیص القبور، والکتابة علیها، والجلوس علیها، والبناء علیها"۔ اس حدیث میں جہاں قبر کے بارے میں متعدد چیزوں سے منع کیا گیا؛ وہیں قبروں پر بیٹھنے سے بھی منع کیا گیا۔ اس سلسلے میں حضرت ابوہریرہ سے بھی ایک روایت آئی ہے: "عن أبي هریرة أن رسول الله ﷺ قال: لأن یجلس أحدکم علی جمرة، حتی تحرق ثیابه، وتخلص إلی جلده، خیر له من أن یجلس علی قبر"۔ ان

روایات کو امام طحاوی نے بھی ذکر کیا ہے۔

امام طحاویؒ نے حضرت امام ابوحنیفہ اور دیگر ائمہء احناف کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اگر بول براز نہ کیا جائے تو قبر پر بیٹھنا جائز ہے، پھر امام طحاوی نے احناف کے مسلک کے دلائل میں وہ احادیث ذکر کی ہیں جن میں بیٹھنے کی ممانعت استنجاء کرنے کے ساتھ مقید ہے، ذیل میں وہ احادیث دی جاتی ہیں: **"عن أبي أمامة أن زيد بن ثابت قال: هلم يا ابن أخي! أخبرك؛ إنما نهى النبي ﷺ عن الجلوس على القبر لحدث: غائط أو بول"**۔ اس حدیث میں حضرت زید بن ثابتؓ نے یہ واضح کر دیا کہ نبی کریم ﷺ نے قبر پر بیٹھنے سے جو منع فرمایا تھا اس کی وجہ قبر پر پیشاب یا پاخانہ کرنا تھی۔ اسی طرح حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے: **"قال رسول الله ﷺ: من جلس على قبر يبول عليه أو يتغوط، فكأنما جلس على جمرة نار"**۔ اس حدیث میں خود نبی کریم ﷺ نے قبر پر بیٹھنے کی ممانعت کو پیشاب یا پاخانے کے ساتھ مقید کیا ہے۔

امام طحاوی نے حضرت علی سے قبر پر بیٹھنے کا عمل ذکر کیا ہے: **"عن يحيى بن محمد، أن مولى لآل عليؓ حدثني، أن علي بن أبي طالبؓ كان يجلس على القبور، وقال المولى: كنت أبسط له في المقبرة، فيتوسد قبراً ثم يضطجع"**۔ اس میں حضرت علی کا قبر پر بیٹھنا بھی مروی ہے اور قبر کو تکیہ بنانا بھی اور ابن عمر کا قبر پر بیٹھنا تو امام بخاری بھی ترجمہ میں دے رہے ہیں۔

ان احادیث و آثار کی روشنی میں حضرت امام طحاوی نے اس کو ترجیح دی ہے کہ قبر پر بیٹھنا جائز ہے اور ممانعت والی احادیث قبر پر بول و براز کرنے پر محمول ہیں اور اسی کو امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا مسلک فرمایا ہے۔ علامہ عینی نے بھی اسی کو اختیار کیا اور علامہ نووی پر رد کیا کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کا مسلک بھی شوافع وحنابلہ کی طرح کراہت کا ذکر کیا، چوں کہ ابن الجوزی نے بھی امام ابوحنیفہ کا قول شوافع وحنابلہ کے ساتھ ذکر کیا ہے، لہٰذا علامہ عینی نے اسے بھی وہم کہا۔

لیکن ان حضرات کو وہم نہیں ہوا؛ کیوں کہ فقہ حنفی کی تمام کتابوں میں قبروں پر بیٹھنا اور چلنا پھرنا مکروہ لکھا ہے، فقہ حنفی کی کسی بھی کتاب میں جواز کا قول نہیں ہے۔ حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ: ''ابن الہمام کے نزدیک قبر پر بیٹھنے کی کراہت تحریمی ہے، جبکہ امام طحاوی کے نزدیک مختار یہ ہے کہ کراہت بول و براز کے ساتھ مقید ہے، کہ پیشاب پاخانہ کرنے کے لیے قبر پر بیٹھنا مکروہ ہے، نفس جلوس مکروہ نہیں ہے اور میں کہتا ہوں کہ نہی مطلق ہے اور قبر پر بیٹھنا خلاف اولی ہے''۔

حضرت نے قبر پر بیٹھنے کو خلاف اولی کہا، مگر فقہ حنفی کی کتابوں میں کراہت مطلق ہے جس کا ظاہر کراہت تحریمی ہے۔ علامہ شامی نے ردالمحتار میں یہ تطبیق دی ہے کہ امام طحاوی نے ائمہء ثلاثہ حنفیہ کی طرف جو یہ قول منسوب کیا ہے کہ

قبر پر بیٹھنے کی کراہت بول و براز کے ساتھ مقید ہے؛ اسے کراہت تحریمی پر محمول کیا جائے اور فروع کی کتابوں میں جو مطلقاً یعنی قضائے حاجت کے بغیر بھی قبروں پر بیٹھنے کی کراہت مذکور ہے، اسے کراہت تنزیہی پر محمول کیا جائے۔ حضرت علامہ کشمیریؒ کا جو قول اوپر ذکر کیا گیا اس سے بھی یہ تطبیق سمجھ میں آتی ہے۔

علمائے احناف کا رجحان

اگرچہ امام طحاوی نے ائمہ حنفیہ سے جواز کا مسلک نقل کیا ہے اور نقل مذہب میں امام طحاوی کا مقام بھی بلند پایہ ہے اور اسی لیے علامہ عینی نے اسی کو ترجیح دی ہے؛ لیکن عام علمائے احناف کا رجحان مطلقاً کراہت کا ہی ہے، اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ جواز کے دلائل میں تاویل کر رہے ہیں، چنانچہ انہوں نے امام طحاوی کی ذکر کردہ ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث پر ضعف کا اعتراض کیا، زید بن ثابت کی روایت کے بارے میں یہ کہا کہ وہ تعلیل زید بن ثابت پر موقوف ہے، مرفوع نہیں ہے اور اس کے خلاف نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ "لا تؤذ صاحب القبر" یہ تعلیل مرفوع ہے؛ اس لیے یہی معتبر اور معتمد علیہ ہونی چاہیے۔ امام بخاری نے یہاں جو ابن عمر کی تعلیق دی ہے اس کو بھی احناف اس پر محمول کر رہے ہیں کہ حضرت ابن عمر کو ممانعت کی حدیثیں پہنچی نہ ہوں گی۔ پھر عرف میں بھی قبر پر بیٹھنے کو بے ادبی سمجھا جاتا ہے۔

تشریح آثار

"قولہ: وأوصى بريدة" حضرت بریدہ بن الحصیب اسلمی نے اپنی قبر پر دو شاخیں رکھنے کی وصیت کی، اس اثر سے ایسا کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ حضور ﷺ کا قبروں پر شاخ رکھنا صحابہ کرام کو معلوم تھا، اگر یہ عمل آپ ﷺ کی ایک عام سنت ہوتا تو صحابہ کرام میں اس کا رواج ضرور ہوتا، لیکن صحابہ میں اور بعد کے دور میں بھی کبھی اس کو معمول نہیں بنایا گیا، حضرت بریدہ اسلمی کے علاوہ تتبع اور تلاش بسیار کے بعد بہ مشکل ایک دو نام اور بتائے جا سکتے ہیں، جن سے اس عمل کا ثبوت ہو؛ اگر یہ عمل سنت ہوتا تو صحابہ ایصال ثواب کے لیے اسے معمول بناتے۔

پھر چوں کہ حضرت بریدہ کا یہ عمل ان کی اپنی فہم اور اجتہاد پر مبنی ہے، کہ انہوں نے اس کو سنت سمجھا اور اس پر عمل کیا کیوں کہ اتباع سنت تو صحابہ کی خاص شان ہے؛ اس لیے ان کو تو حسن نیت کی وجہ سے اس کا اجر ملے گا؛ لیکن دوسروں کے لیے ایسی وصیت جائز نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یہ عمل سنت نہیں ہے۔

اس اثر کو ابن سعد نے مسنداً اس طرح روایت کیا ہے: "عن مورق العجلي قال: أوصى بريدة أن يوضع في قبره جريدتان، ومات بأدنى خراسان"۔

حضرت ابن عمر کا اثر

حضرت ابن عمرؓ نے حضرت عبد الرحمن ابن ابی بکر کی قبر پر خیمہ دیکھ کر فرمایا کہ اسے اکھاڑ دو، میت کے لیے اس کے اعمال سایہ بنتے ہیں، اگر اعمال اچھے نہیں تو میت کو بھلا ان چیزوں سے کیا فائدہ ہو سکتا ہے، اس اثر سے معلوم ہوا کہ قبر پر شاخ رکھنے یا گاڑنے سے کوئی فائدہ نہیں، اگر وہ عمل خیر کا حامل

ہے تو عمل اس کے ساتھ ہے، رہی یہ ظاہری نمائش جس سے آفتاب سے قبر کو بچانا چاہتے ہو، تو یہ بے سود ہے۔ امام بخاری اس اثر کو ترجمہ میں اسی لیے لائے ہیں، کہ ان کی رائے حدیث باب یعنی قبر پر شاخ رکھنے کے بارے میں یہ ہے کہ یہ عمل حضور ﷺ کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ تفصیل سے بیان کیا گیا۔

لیکن یہ خیمہ لگانا اس وقت ممنوع ہے جب کہ قبر کی تعظیم مقصود ہو یا قبر کو فائدہ پہنچانے کا عقیدہ ہو، اگر کوئی قبروں کے پاس خیمہ یا کسی سایہ کا انتظام اس لیے کرتا ہے کہ آنے جانے والوں اور شرعی طریقہ پر فاتحہ و درود پڑھنے والوں کے لیے آسانی ہو، وہ آرام سے بیٹھ سکیں تو مضائقہ نہیں، ممنوع تو اس وقت ہوگا جب زینت مقصود ہو، یا میت کو فائدہ پہنچانے کا عقیدہ ہو۔

ابن عمر کا یہ واقعہ سند کے ساتھ طبقات بن سعد میں ہے، یہاں امام بخاری نے مختصر الیا ہے اور اس میں یہ معلوم نہیں ہو رہا ہے کہ صاحب قبر حضرت ابو بکر کے صاحبزادے ہیں، ابن سعد نے اس کی صراحت کی ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں: "مر علی قبر عبد الرحمن بن أبي بكر أخي عائشة"۔

خارجہ ابن زید کا اثر حضرت خارجہ ابن زید نے فرمایا کہ مجھے اپنے لڑکپن کی یہ بات یاد ہے کہ، ہم لوگ عثمان بن مظعون کی قبر پر کودا کرتے تھے اور ہم میں کودنے کا بڑا ماہر وہ مانا جاتا تھا، جو اسے کود کر پھلانگ جائے، ظاہر ہے کہ ان میں جو چھوٹے ہوں گے، یا کودنے میں ماہر نہ رہے ہوں گے؛ وہ بیچ میں بھی گرتے ہوں گے؛ جس سے قبر پر بیٹھنے کی گنجائش معلوم ہوگئی۔ اس اثر کو موصولاً خود مصنف نے تاریخ صغیر میں ذکر کیا ہے۔

خارجہ بن زید ہی کا دوسرا قصہ عثمان بن حکیم بیان کرتے ہیں کہ خارجہ ابن زید نے ایک مرتبہ میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے قبر پر بٹھایا، پھر یہ فرمایا کہ ہمارے چچا فرماتے تھے کہ، قبر پر بیٹھنے کی ممانعت جو آئی ہے اس کی وجہ بول و براز ہے؛ یعنی فی نفسہ قبر پر بیٹھنا منع نہیں ہے، اس پر بیٹھ کر استنجاء اور بول براز کرنا منع ہے۔ اس اثر سے معلوم ہوگیا کہ قبر پر بیٹھنے کی گنجائش ہے اور اس میں قبر کی توہین نہیں ہے اور حضور ﷺ کا قبر پر شاخ رکھنا تعظیم قبر کے باب سے نہیں ہے۔

خارجہ ابن زید کے قصہ پر مشتمل عثان بن حکیم کا یہ اثر مسدد بن مسرہد نے "المسند الکبیر" میں سند کے ساتھ ذکر کیا ہے، یہاں بخاری نے اس کو مختصر الیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ عثمان بن حکیم نے حضرت ابو ہریرہ سے قبر پر بیٹھنے کی ممانعت سنی تھی، ایک دن خارجہ بن زید سے قبرستان میں ملاقات ہوگئی، تو انہوں نے ان کے سامنے اس کا ذکر کیا، اس موقعہ پر خارجہ بن زید نے ان کا ہاتھ پکڑ کر ان کو قبر پر بٹھایا اور اس سلسلے میں جو حدیث مروی ہے اس کا مطلب بھی بیان کیا، جس کی تشریح اوپر آچکی ہے، پورا واقعہ اس طرح ہے: "قال مسدد: حدثنا عيسى بن يونس، حدثنا [illegible] حكيم، حدثنا عبد الله بن سرجس وأبو سلمة بن عبد الرحمن أنهما سمعا أبو هريرة يقول: لأن

أجلس على جمرة فتحرق مادون لحمي، حتى تفضي إلي أحب إلي من أن أجلس على قبر، قال عثمان : فرأيت خارجة بن زيد في المقابر، فذكرت له ذلک، فأخذ بيدي الحديث" ۔اس حدیث کی سند صحیح ہےاورابو ہریرہ سے ممانعت کی روایت مسلم نے مرفوعاً بھی نقل کی ہے۔

نافع کا اثر حضرت نافع بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ قبر کے اوپر بیٹھتے تھے۔اس میں بیٹھنے کی صراحت آ گئی اور ترجمہ ثابت ہو گیا کہ، بیٹھنا توہین میں داخل نہیں ہے اور قبر کی بے جا تعظیم شریعت میں منع ہے۔ یہ اثر موصولاً طحاوی میں ہے۔

خلاصہ کلام خلاصہ یہ ہے کہ شریعت قبر کے معاملہ میں یہ تعلیم دے رہی ہے کہ اسے اس کے حال پر رکھا جائے، نہ تو تعظیم مفرط ہواور نہ ہی توہین والا معاملہ ہو، نہ تو قبر پر بول براز کی اجازت دی جاسکتی ہے اور نہ قبر سے ایسے معاملہ کو منع کیا جاسکتا ہے جو توہین میں داخل نہیں ہے؛ لہٰذا اگر کوئی قبر سے سہارا لیکر آرام کرے، یا اس پر سر رکھ کر لیٹ جائے، تو اسے قبر کی توہین کرنے والا نہیں کہا جائے گا، جب پھلانگنا ممانعت کے تحت نہیں، تو یہ امور تو بدرجہ اولی ممنوع نہیں ہوں گے۔

تشریح حدیث اس حدیث میں قبروں پر شاخ رکھنے کا ذکر آیا؛ مگر یہ عمل حضور ﷺ کی خصوصیت ہے، یعنی آپ ﷺ کو بذریعہ وحی یہ معلوم ہوا کہ شاخ رکھنے سے ان دو صاحبوں کے عذاب میں تخفیف ہوگی، تو آپ نے دونوں کی قبروں پر شاخیں رکھ دیں، اگر شاخ کی تسبیح اس معاملہ میں مؤثر تھی، تو اس عمل کا رواج کیوں نہیں ہوا؟ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس کو صحابہ نے معمول بنایا یا نہیں اور ثابت ہے کہ صحابہ نے اسے معمول نہیں بنایا، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضور ﷺ کا عمل آپ کی خصوصیت ہے۔

[۸۲] بَابُ مَوْعِظَةِ الْمُحَدِّثِ عِنْدَ الْقَبْرِ، وَقُعُودِ أَصْحَابِهِ حَوْلَهُ، يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ الْقُبُورِ، بُعْثِرَتْ أُثِيرَتْ، بَعْثَرْتُ حَوْضِي: جَعَلْتُ أَسْفَلَهُ أَعْلَاهُ، الْإِيفَاضُ الْإِسْرَاعُ، وَقَرَأَ الْأَعْمَشُ إِلَى نَصْبٍ يُوفِضُونَ، إِلَى شَيْءٍ مَنْصُوبٍ يَسْتَبِقُونَ إِلَيْهِ، وَالنُّصْبُ وَاحِدٌ، وَالنَّصْبُ مَصْدَرٌ، يَوْمَ الْخُرُوجِ مِنَ الْقُبُورِ، يَنْسِلُونَ يَخْرُجُونَ.

(۱۳۶۲) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عُبَيْدَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَقِيعِ الْغَرْقَدِ، فَأَتَانَا النَّبِيُّ ﷺ، فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ وَمَعَهُ مِخْصَرَةٌ، فَنَكَّسَ فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِمِخْصَرَتِهِ، ثُمَّ قَالَ: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ،

أَوْ مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلَّا كُتِبَ مَكَانُهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا قَدْ كُتِبَتْ شَقِيَّةً أَوْ سَعِيدَةً. فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ! أَفَلَا نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدَعُ الْعَمَلَ، فَمَنْ كَانَ مِنَّا مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَّا مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ؟ قَالَ: أَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ الشَّقَاوَةِ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى الْآيَةَ﴾

(آئندہ: ۴۹۴۵، ۴۹۴۶، ۴۹۴۷، ۴۹۴۸، ۴۹۴۹، ۶۲۱۷، ۶۶۰۵، ۷۵۵۲)

ترجمہ [باب] محدث یعنی عالم کا قبر کے پاس نصیحت کرنا اور اس کے تلامذہ کا اس کے اردگرد بیٹھنا۔ وہ "أجداث" یعنی قبروں سے نکلیں گے (سورۂ قمر میں "أجداث" سے قبریں مراد ہیں)۔ (سورۂ انفطار میں) "بُعثِرَتْ" کے معنی "اُثیرت" کے ہیں؛ یعنی اٹھائے جائیں گے، کہا جاتا ہے "بَعْثَرْتُ حَوْضِي" یعنی میں نے حوض کے نیچے کے حصے کو اوپر کا حصہ کردیا۔ "إیفاض" کے معنی جلدی کرنے کے ہیں۔ اعمش نے (سورۂ معارج میں) ﴿إلى نَصْب یوفضون﴾ پڑھا ہے کہ ایک کھڑی ہوئی چیز کی طرف دوڑتے جائیں گے۔ "نُصْب" واحد کا صیغہ ہے اور "نَصْب" مصدر ہے۔ (سورۂ قاف میں) جو ﴿یوم الخروج﴾ ہے اس سے "من القبور" یعنی قبروں سے نکلنے کا دن مراد ہے۔ (سورۂ انبیاء میں) ﴿ینسلون﴾ سے "یخرجون" مراد ہے یعنی نکلیں گے۔

حضرت علی نے بیان کیا کہ ہم بقیع غرقد میں ایک جنازے کے ساتھ تھے، نبی کریم ﷺ تشریف لائے اور بیٹھ گئے، ہم آپ کے اردگرد بیٹھ گئے، آپ کے پاس ایک چھڑی تھی، آپ نے سر جھکایا اور اس چھڑی سے زمین کریدنے لگے، پھر فرمایا: تم میں سے کوئی ایسا نہیں ہے یا کوئی نفس ایسا نہیں ہے جس کا ٹھکانہ جنت اور جہنم میں مقرر نہ کیا گیا ہو اور یہ مقرر نہ کیا گیا ہو کہ وہ بد بخت ہوگا یا نیک بخت، ایک شخص نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! تو کیا ہم اپنی تقدیر کے لکھے ہوئے پر بھروسہ نہ کرلیں اور عمل کو نہ چھوڑ دیں؟ کیوں کہ جو سعادت والوں میں سے ہوگا وہ انجام کار اہل سعادت کے عمل کی طرف رجوع ہوگا اور جو اہل شقاوت میں سے ہوگا وہ اہل شقاوت کے عمل کی طرف رجوع ہوگا، آپ ﷺ نے فرمایا: جو اہل سعادت ہیں انہیں سعادت کے عمل کی توفیق دی جائے گی اور جو اہل شقاوت ہیں وہ شقاوت کا عمل اختیار کریں گے، پھر آپ نے یہ آیت پڑھی ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى الْآيَةَ﴾ کہ بہر حال جو اللہ کی راہ میں خرچ کریگا، تقوی اختیار کرے گا اور کلمہ طیبہ کی تصدیق کرے گا، تو ہم اس کو جنت کی توفیق دیں گے۔

مقصد ترجمہ گذشتہ باب میں قبر سے متعلق متعدد احکام کی طرف اشارہ تھا، ان میں قبروں پر بیٹھنے کی گنجائش کا ذکر بھی آیا تھا، اب اس باب میں اسی حکم کی مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ قبروں پر یا ان کے آس پاس بیٹھنے کی جو گنجائش ہے، وہ عام نہیں ہے، بلکہ اس میں اہل قبور یا زندہ لوگوں کی مصلحت کی قید ملحوظ ہے، یعنی قبروں کے

پاس بیٹھنا بلاوجہ اور عبث نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اس بیٹھنے میں ایسی مشغولیت اختیار کرنی چاہیے جو اہل قبور کے لیے بھی نفع بخش ہو اور وہاں موجود زندہ افراد کے لیے بھی۔

ترجمہ میں موعظت کا لفظ ہے، موعظت ایسی گفتگو کو کہتے ہیں جو نصیحت اور فکر آخرت پر مشتمل ہو، تو اس لفظ سے اس طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ تدفین کے وقت قبرستان میں گفتگو ایسی ہونی چاہیے جو وہاں کے احوال کے مناسب ہو، نیز یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ تدفین کے امور انجام دینے میں جو وقت صرف ہوتا ہے اور درمیان میں کافی وقت یوں ہی انتظار میں گذرتا ہے؛ اس وقت کو بھی ضائع نہیں کرنا چاہیے، اس موقعہ پر مناسب یہ ہے کہ کوئی عالم نصیحت کی بات کرے اور دیگر حاضرین اس کے آس پاس بیٹھ کر سنیں۔

حضرت علامہ کشمیری اور حضرت الاستاذ کی رائے

حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے مقصد باب کے متعلق فرمایا: ''مقصد یہ ہے کہ وعظ و نصیحت ان اذکار و اشغال میں سے نہیں ہیں جو قبر کے پاس ممنوع و مکروہ ہیں''۔

مقصد باب پر حضرت الاستاذؒ کے کلام میں، حضرت علامہ کشمیری کی مذکورہ بات کی تشریح پائی جاتی ہے، حضرت الاستاذؒ نے فرمایا کہ مسئلہ یہ ہے کہ قبر کے پاس قرآن لیجا کر تلاوت کرنا ممنوع ہے، اس سے کسی کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ قبر کے پاس وعظ و نصیحت بھی جائز نہ ہو، کیوں کہ اس میں بھی قرآن و حدیث کا ذکر ہوتا ہے، اس ترجمہ سے اس خیال کی تردید ہو گئی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ دراصل قبر پر قرآن کی تلاوت ممنوع نہیں ہے، بلکہ قبر کے پاس قرآن لیجانا مکروہ ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ مردوں کے جسم کے حصے، قبروں کے آس پاس کے گرد و غبار میں شامل ہو سکتے ہیں، اگر وہاں قرآن لیجائیں گے، تو وہ اجزاء ہوا کے ساتھ اڑ کر قرآن پر بھی آ سکتے ہیں جس سے قرآن کی بے حرمتی کا اندیشہ ہے۔ تو ممانعت قرآن لیجانے کی ہے تلاوت کی نہیں؛ لہذا وعظ کہنا بدرجہ اولی جائز ہے؛ خواہ وہ قرآنی آیات پر مشتمل ہو۔

تشریح الفاظ

امام بخاری ترجمہ میں بہت سے قرآنی الفاظ و کلمات کی تفسیر کر رہے ہیں، ان کلمات کی ترجمہ سے مناسبت یہ ہے کہ یہ سب موعظت کے مضمون سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا سیاق و سباق میں امور آخرت کا ذکر ہے۔

قولہ: "الأجداث القبور"، یعنی سورۂ قمر میں "یخرجون من الأجداث" میں اجداث سے قبور مراد ہیں؛ کہ وہ قبروں سے نکلیں گے، اس معنی کو قتادہ اور سدی سے ابن ابی حاتم نے موصولاً ذکر کیا ہے، أجداث، جدث کی جمع ہے۔ **قولہ: "بعثرت"** سورۂ انفطار کے اس لفظ کی تفسیر 'أثیرت' (تہہ و بالا کرنے اور حرکت دینے) سے کی اور فرمایا کہ "بعثرت حوضي" اس وقت کہتے ہیں، جب حوض کو اتنی طاقت کے ساتھ حرکت دی جائے کہ اس کے پانی کا اوپر

والا حصہ نیچے اور نیچے والا اوپر ہو جائے، یہ تفسیر ابو عبید نے کتاب المجاز میں کی ہے، جب کہ سدی نے یہ کہا کہ "بعثر" کسی چیز کو اس طرح حرکت دینے کو کہتے ہیں، جس سے اس کے اندر کا سب کچھ باہر نکل جائے، سدی کا یہ قول ابن ابی حاتم نے ذکر کیا ہے۔ **قوله: "الإيفاض"** سورۂ معارج میں جو "**إلى نُصُب يوفضون**" آیا ہے اس کی تفسیر فرما رہے ہیں، اولاً "**يوفضون**" کے معنی بتائے، کہ "**الإيفاض**" کے معنی "**الإسراع**" جلدی کرنے کے ہیں، فراء نے کتاب المعانی میں اور ابو عبید نے کتاب المجاز میں یہی معنی ذکر کیے ہیں۔

"نُصُب" یا "نَصْب"؟

اس کے بعد "**وقرأ الأعمش**" سے اسی آیت کے اگلے لفظ "**نُصُب**" کی تفسیر بیان کی اور وہ یہ ہے کہ مذکورہ قراءت کی روایت میں بخاری کے ناقلین کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ "**نَصْب**" نون کے زبر اور صاد کے سکون کے ساتھ ہے یا "**نُصُب**" دونوں کے پیش کے ساتھ ہے، اکثر راویوں نے نون کے زبر اور صاد کے سکون سے نقل کیا ہے؛ لیکن ابوذر کی روایت میں دو ضموں یعنی نون اور صاد کے ضموں کے ساتھ ہے، حافظ ابن حجر نے جمہور کی روایت کو اصح فرمایا اور کہا کہ اعمش سے فراء نے بھی کتاب المعانی میں نون کے فتح کے ساتھ ہی ضبط کیا ہے، پھر قراء میں بھی جمہور کی قراءت نون کے زبر کے ساتھ ہی ہے؛ حتی کہ امام طبری نے فرمایا کہ نون کے ضمہ کے ساتھ سوائے حسن بصری کے اور کسی نے نہیں پڑھا، نیز فراء نے حضرت زید بن ثابت کی قراءت بھی بالفتح ہی روایت کی ہے، مجاھد وغیرہ سے بھی یہی قراءت مروی ہے۔

لیکن اس کے برخلاف ابن مجاہد نے کتاب السبعۃ میں ابن عامر سے دو ضموں کی قراءت نقل کی اور حفص عن عاصم کی قرأت بھی دو ضموں کے ساتھ ہی ہے اور اب ہر جگہ یہی قراءت رائج ہے۔

حفص کا نام آنے سے حافظ ابن حجر نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ان کی قراءت کے مدنظر ہی امام بخاری نے اعمش کے نام کی تصریح کی، کیوں کہ وہ بھی کوفی ہیں، حافظ کے کلام کی وضاحت یہ ہے کہ امام بخاری کی نظر میں دو ضموں والی قراءت مرجوح اور شاذ ہے، اس طرف اشارہ کرنے کے لیے انہوں نے ترجمہ میں اس قراءت کے ناقلین وقائلین میں سے صرف اعمش کا نام لیا، اعمش کے نام سے اس کا شذوذ اس طرح ثابت ہوگا کہ اعمش بھی کوفی ہیں اور حفص بھی کوفی ہیں چوں کہ عاصم سے نقل کرنے والے دیگر تلامذہ بالفتح نقل کرتے ہیں؛ لہٰذا حفص کی روایت کمزور ہوگی اور پھر اعمش بھی بالفتح ہی دے رہے ہیں جو کہ خود بھی حفص کی طرح کوفی ہیں، تو حفص کی روایت کی کمزوری مزید واضح ہوگی اور یہ طے ہو جائے گا کہ ان کی روایت میں شذوذ ہے۔

پھر قابل ذکر ہے کہ یہاں حافظ ابن حجر ان دونوں قراءتوں میں واحد اور جمع کا فرق سمجھ رہے ہیں، یعنی بالفتح واحد ہے اور بالضم جمع، پھر جیسا کہ معلوم ہے کہ "نصب" کی جمع "انصاب" آتی ہے قرآن میں بھی یہی ہے، اس لیے حافظ نے بالضم والی روایت کو کاتب کی غلطی قرار دیا، علامہ عینی نے اس پر رد کیا اور فرمایا کہ دونوں طرح درست ہے اور کاتب

کی غلطی نہیں ہے، اور "نُـصُـب" بالضم جمع نہیں ہے بلکہ اسم ہے، تو بالفتح مصدر ہے اور بالضم اسم، لہٰذا دونوں نسخے صحیح ہیں، ترجمہ سے اس کی مناسبت جیسا کہ ابتداء میں بتایا گیا یہ ہے کہ اس آیت میں موعظت کا مضمون ہے۔

"**قوله: یوم الخروج**" یعنی سورۂ قاف میں "**الخروج**" سے قبروں سے نکلنا مراد ہے، یہ بھی موعظت کا مضمون ہوا کہ اس میں بھی یوم آخرت کا ذکر ہے۔ اسی طرح فرمایا کہ سورۂ انبیاء میں "**ینسلون**" "**یخرجون**" یعنی نکلنے کے معنی میں ہے، یہ معنی عبد بن حمید نے قتادہ سے نقل کیے ہیں۔

ان تفسیری کلمات کے بارے میں ابن المنیر نے کہا کہ ان کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ قبر کے پاس بیٹھنے والوں کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ اپنی گفتگو میں قبر اور حشر ونشر کا ذکر کریں۔

تشریح حدیث

حدیث میں حضور ﷺ کا مقصود یہ ہے کہ علم الٰہی میں تمام نفوس کے بارے میں یہ طے ہو چکا ہے کہ سعید کون ہے اور شقی کون، لیکن دوسری طرف عالم اسباب میں ہم با اختیار ہیں، جنت کے اسباب اختیار کرنے کے لیے بھی آزاد ہیں اور جہنم کے اسباب اختیار کرنے کے لیے بھی، جب یہ بات ہے تو ہمیں اسباب جنت اختیار کرنے چاہئیں اور اسباب جہنم سے بچنے کی پوری کوشش کرنی چاہیے۔ ہمیں یہ تو علم نہیں ہے کہ ہم جنتی ہیں یا جہنمی، لیکن چوں کہ اعمال علامات کے درجہ میں ہیں، یعنی اعمال صالحہ پر استقامت سے یہ توقع ہے کہ عاقبت جنت ہوگی اور اعمال قبیحہ پر یہ اندیشہ ہے کہ انجام جہنم ہوگا۔

مذکورہ بالا بات سن کر آپ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ جب ساری باتیں طے شدہ ہیں تو اعمال کی کیا ضرورت ہے؟ تو آپ نے اس خیال کو دور کیا، آپ کے ارشاد کا خلاصہ یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت اللہ کی طرف سے مقدر ہیں؛ مگر بندہ کو ان میں سے کسی پر مجبور نہیں کیا گیا؛ بلکہ اس کو یسر یعنی اختیار دیا گیا ہے، پھر دو چیزیں الگ الگ ہیں، شقاوت یا سعادت کی یا جنتی و جہنمی ہونے کی ایک علت تو باطنی اور حقیقی ہے اور دوسری علت ظاہری ہے، باطنی علت تو اللہ کا ارادہ ہے، یعنی جو بھی جہنم میں جائے گا اس کی باطنی علت تو یہ ہے کہ اس کے متعلق اللہ کا ارادہ ایسا ہی تھا، لیکن اس ارادہ کا ہمیں علم نہیں اور ظاہری طور پر یہ اعمال ہی علت ہیں، اعمال صالحہ جنت کے لیے اور اعمال سیئہ جہنم کے لیے۔

لہٰذا یہ کہنا غلط ہے کہ اعمال ترک کر دیے جائیں، اعمال کو ترک نہیں کیا جا سکتا؛ اس لیے کہ اللہ کی طرف سے جو یسر یعنی اختیار دیا گیا ہے، اس کا صحیح استعمال یہ ہے، کہ انسان سعادت کی راہ اختیار کرے اور اللہ تعالیٰ بھی صالحین کے لیے جنت کے اعمال آسان کر دیتے ہیں، جیسا کہ فرمایا گیا: ﴿**فاما من اعطی واتقی وصدق بالحسنی، فسنیسره للیسری**﴾ کہ جو اللہ کی راہ میں دے گا، تقوی اختیار کرے گا اور اسلام کو مانے گا تو ہم اچھی چیز یعنی جنت میں جانے کے لیے اس کا راستہ آسان کریں گے اور جو برے لوگ ہیں وہ اعمال سیئہ کی طرف جاتے ہیں جیسا کہ فرمایا گیا: ﴿**واما من بخل واستغنی وکذب بالحسنی فسنیسره للعسری**﴾ اور جو بخل کرے گا اور ہم سے

استغناء برتے گا اور اسلام کا انکار کرے گا؛ ہم اس کے لیے تکلیف کی جگہ یعنی جہنم کا راستہ آسان کریں گے۔

[۸۳] بَابُ مَا جَاءَ فِي قَاتِلِ النَّفْسِ

(۱۳۶۳) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: مَنْ حَلَفَ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا مُتَعَمِّدًا فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ عُذِّبَ بِهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ.

(آئندہ: ۴۱۷۱، ۴۸۴۳، ۶۰۴۷، ۶۱۰۵، ۶۶۵۲)

(۱۳۶۴) قَالَ: وَقَالَ حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ: حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: حَدَّثَنَا جُنْدُبٌ فِي هٰذَا الْمَسْجِدِ فَمَا نَسِينَاهُ، وَمَا نَخَافُ أَنْ يَكْذِبَ جُنْدُبٌ عَلَى رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ، قَالَ: كَانَ بِرَجُلٍ جِرَاحٌ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَقَالَ اللّٰهُ: بَدَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ، حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ. (آئندہ: ۳۴۶۳)

(۱۳۶۵) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: الَّذِي يَخْنُقُ نَفْسَهُ، يَخْنُقُهَا فِي النَّارِ، وَالَّذِي يَطْعُنُهَا يَطْعُنُهَا فِي النَّارِ. (آئندہ: ۵۷۷۸)

ترجمہ [باب] خودکشی کرنے والے کی سزا کا بیان۔ حضرت ثابت بن ضحاکؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جس نے دین اسلام کے علاوہ کسی اور دین کی دانستہ جھوٹی قسم کھائی، وہ اپنی اس قسم کے مطابق ہوگا اور جس نے اپنے آپ کو کسی تیز ہتھیار سے قتل کیا، اسے اسی ہتھیار سے جہنم میں عذاب دیا جائے گا۔

اسی روایت میں حجاج بن منہال کے طریق میں یہ ہے کہ حضرت حسن بصری نے کہا کہ ہم سے اس (بصرے کی) مسجد میں، جندب بن عبداللہ بجلیؓ نے حدیث بیان کی، نہ تو ہم اس حدیث کو بھولے اور نہ ہی ہمیں یہ خیال ہے کہ حضرت جندبؓ نے رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھا ہوگا، آپ نے فرمایا کہ ایک شخص کے ایک زخم تھا، اس نے اپنے آپ کو قتل کرلیا، اس پر اللہ نے فرمایا کہ میرے بندے نے اپنی جان کے بارے میں مجھ سے جلدی کی، تو میں نے اس پر جنت حرام کردی۔

حضرت ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص اپنا گلا گھونٹتا ہے، وہ جہنم میں بھی اپنا گلا گھونٹتا رہے گا اور جو شخص اپنے آپ کو نیزے سے قتل کرتا ہے، وہ جہنم میں بھی اپنے آپ کو نیزے سے قتل کرتا رہے گا۔

مقصد ترجمہ ترجمہ میں صرف اتنا ہے کہ قاتل نفس کے بارے میں جو وارد ہوا ہے اس کا بیان، نماز جنازہ کا ذکر نہیں ہے؛ لیکن ظاہر یہی ہے کہ اس باب میں قاتل نفس کی نماز جنازہ کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں؛ امام بخاری

نے عنوان میں خود نماز ہی کی تصریح نہیں کی، چہ جائے کہ یہ فیصلہ کرتے کہ اس کی نماز ہوگی یا نہیں اور جہاں تک احادیث باب کی بات ہے، تو ان میں نماز کا ذکر تو ہے نہیں؛ مگر ان سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ نماز جنازہ نہ پڑھی جائے اور وہ اس طرح، کہ جب ان احادیث کی رو سے، قاتل نفس کے لیے جنت حرام ہوگئی اور جہنم کا عذاب مقرر ہوگیا، تو اس کی نماز جنازہ بے فائدہ ہوئی، اس لیے کہ نماز جنازہ کا مقصد تو گناہوں کی معافی اور جنت کی سفارش ہے۔

ادھر خود قاتل نفس کا حال بھی دونوں پہلو رکھتا ہے، اگر ہم یہ دیکھیں کہ وہ منافق و مشرک نہیں ہے، بلکہ ایک کبیرہ گناہ کا مرتکب ہے، تو دیگر گناہ گاروں کی طرح اس کی نماز بھی ہونی چاہیے، دوسری طرف قتل نفس کا جرم ایک طرح سے بغاوت کا جرم معلوم ہوتا ہے اور باغی کی نماز مشروع نہیں؛ اس لیے اس پر بھی نماز نہیں ہونی چاہیے؛ چنانچہ امام ابو یوسف کا مسلک یہی ہے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز اور امام اوزاعی سے بھی یہی مروی ہے؛ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ چوں کہ قاتل نفس نہ تو کافر و مشرک ہے، نہ رہزن ہے اور نہ حقیقی باغی؛ اس لیے اس کی نماز ہوگی، تاہم فقہ حنفی کی کتابوں میں یہ صراحت ملتی ہے کہ علماء اور ایسے لوگ جن کی شان مقتدا کی ہے، قاتل نفس کے جنازے میں شریک نہ ہوں؛ تاکہ دوسروں کو عبرت ہو۔

پھر یہ مذکورہ تشریح اس وقت ہے جب کہ قاتل نفس سے، **قاتل نفسه**، یعنی خودکشی کرنے والا مراد لیا جائے؛ لیکن شارحین نے یہاں اسے عام رکھا ہے اور قاتل مراد لیا ہے، خواہ وہ اپنا قاتل ہو یا غیر کا؛ لیکن جیسا کہ بتایا گیا کہ احادیث صرف خودکشی سے متعلق ہیں، قتل غیر کا ذکر نہیں ہے، تو یہ احادیث جن میں خاص قاتل کا ذکر ہے، ترجمہ کے عموم سے مطابق کس طرح ہوں گی؟ تو اس بارے میں ابن رشید نے یہ فرمایا، کہ قاتل غیر کا حکم دلالۃً ثابت ہوگا، یعنی جب اپنی جان لینے کی سزا یہ ہے، تو دوسرے کی جان لینے میں تو یہ سزا بدرجہ اولی ہوگی؛ کیوں کہ دوسرے پر تعدی و زیادتی کرنا اپنے اوپر زیادتی کرنے کے مقابلہ میں زیادہ سخت ہے۔

مقصد ترجمہ سے متعلق، حافظ ابن حجر نے فرمایا، کہ اس ترجمہ سے امام بخاری، سنن اربعہ کی درج ذیل حدیث کی طرف اشارہ فرمانا چاہتے ہیں: "**عن جابر بن سمرة أن النبي ﷺ أتي برجل، قتل نفسه بمشاقص، فلم يصل عليه**"، اس حدیث میں صراحت آگئی، کہ حضور ﷺ نے، خودکشی کرنے والے کی نماز نہیں پڑھی اور چوں کہ یہ حدیث بخاری کی شرط پر نہیں تھی، اس لیے حدیث تو ذکر نہیں کی؛ مگر اس کی طرف اشارہ کرنے کے لیے قاتل نفس کی نماز کا یہ باب قائم کر دیا۔

تشریح حدیث اول

حضرت ثابت بن ضحاک نے روایت بیان کی، کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، کہ جس نے دین اسلام کے علاوہ دانستہ کسی اور دین کی جھوٹی قسم کھائی، تو وہ ایسا ہی ہے جیسا اس نے کہا "**فهو كما قال**" سے یہ مراد نہیں ہے، کہ وہ اس دوسرے مذہب کا ہوگیا، کیوں کہ اس طرح قسم کھانا کفر نہیں ہے؛ اس

لیے "فهو کما قال" کا مطلب یہ ہوگا، کہ وہ واقعی جھوٹا ہے؛ بلکہ بڑا جھوٹا ہے، ایک تو اس لیے کہ اس نے قسم جھوٹی کھائی، یعنی محلوف علیہ جھوٹ ہے، دوسرے اس لیے جھوٹا ہے، کہ اس نے ایسے دین کی قسم کھائی، جسے وہ برحق نہیں سمجھتا، اس دین کی قسم کھانا یہ خود ایک جھوٹ ہے، تو اس طرح دو جھوٹ جمع ہو گئے۔

اس مقام پر علامہ عینی کی بات بہت علمی ہے، کہ یہاں "کاذباً" حال لازمہ ہے، یعنی یہ حال صدور فعل، یا وقوع فعل تک محدود نہیں ہے؛ بلکہ یہ حال لازم ہے اور ہر حال میں ہے، کہ جو شخص دین اسلام کے علاوہ کسی اور دین کی قسم کھائے گا، وہ ہر حال میں جھوٹا ہے، خواہ اس کا محلوف علیہ (جس بات کی قسم کھا رہا ہے وہ بات) سچ ہو، کیوں کہ دین غیر کی تعظیم خود جھوٹ ہے۔

پھر قسم کھانے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ یوں کہے، کہ اگر میں نے فلاں کام کیا، تو میں یہودی یا عیسائی ہوں، تو اگر اس کا ارادہ یہودی یا عیسائی بن جانے کا نہیں ہے، تو گناہ تو ہوگا؛ مگر وہ یہودی یا عیسائی نہیں ہو جائے گا؛ اور اگر اس کا ارادہ ایسا ہی ہے، تو وہ واقعی یہودی یا عیسائی ہو جائے گا، دوسری صورت یہ ہے کہ یوں قسم کھائے کہ میں یہودیت کی قسم کھاتا ہوں، یعنی یہودیت کو محلوف بہ بنائے، یہ بھی ناجائز ہے اور کبیرہ گناہ ہے۔

قوله: "ومن قتل نفسه إلخ" فرمایا کہ جو شخص تیز دھار کے ہتھیار سے، اپنے آپ کو قتل کرے گا، اسے جہنم میں ایسے ہی تیز دھار والے ہتھیار سے عذاب دیا جائے گا، یہ خودکشی کرنے والے کی سزا ہے، کہ اسے اسی طرح کے عذاب میں رکھا جائے گا، ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے، اس میں قاتل نفس کی سزا کا ذکر آ گیا، کہ اس پر جنت حرام ہے جس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کی نماز جنازہ بے سود ہے اور امام بخاری کا رجحان بھی یہی ہے۔

تشریح حدیث دوم

حضرت حسن بصری نے بیان فرمایا، کہ حضرت جندب نے ہم سے، بصرے کی اسی مسجد میں حدیث بیان کی اور نہ تو ہمیں نسیان ہوا اور نہ ہی ان کے بارے میں ہم یہ خیال کر سکتے ہیں، کہ انہوں نے جھوٹ بولا ہوگا، حضرت حسن بصری نے یہ دونوں باتیں، مضمون کی اہمیت پر زور دینے کے لیے فرمائیں، اس کے بعد حدیث ذکر کی کہ آپ ﷺ نے فرمایا، کہ بنی اسرائیل میں ایک شخص کے ہاتھ میں زخم ہوا، اس نے پریشان ہو کر چاقو سے اپنے ہاتھ کو کاٹ لیا، مگر ہاتھ کا خون بند نہیں ہوا، یہاں تک کہ اسی سے اس کی موت ہوگئی، تو اللہ تعالی نے فرمایا: میرے بندے نے اپنی جان لینے میں مجھ سے جلدی کی، تو میں نے اس پر جنت کو حرام کر دیا۔ ترجمہ ثابت ہوگیا کہ خودکشی کرنے والے کی سزا جنت سے محرومی ہے اور ترجمہ سے مطابقت پہلی حدیث میں گذر چکی ہے۔

"بدرني" مجھ سے جلدی کی، یہ لفظ اپنے حقیقی معنی پر محمول نہیں ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ اس کے اس عمل کی وجہ سے، اس کی موت اس وقت سے پہلے آگئی، جو اللہ نے خود اس کے لیے مقرر کیا تھا؛ بلکہ اللہ پاک نے اس کے طرز عمل کا جو ظاہر تھا، اس کو بیان کیا ہے، کہ خودکشی کر کے اس نے بظاہر اپنے تئیں جلدی کی۔

"قال: حجاج بن منهال" حجاج بن منہال، جن سے امام بخاری نے اس تعلیق کو ذکر کیا ہے، وہ امام بخاری کے ایک واسطے سے شیخ ہیں، یعنی امام بخاری نے یہاں صرف اپنے استاذ محمد بن یحییٰ ذہلی کے واسطے کو چھوڑا ہے، اس طرح یہ حدیث اس بات کی مثال ہے، کہ امام بخاری ایک واسطے کو چھوڑ کر بھی تعلیق لاتے ہیں، یہ تعلیق امام بخاری نے "باب ذکر بني إسرائیل" میں بیان کی ہے۔

تشریح حدیث سوم

حضرت ابو ہریرہ کی اس حدیث کا مضمون یہ ہے، کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، کہ جو گلا گھونٹ کر خودکشی کرے گا، وہ جہنم میں اپنا گلا ہی گھونٹتا رہے گا اور جو نیزہ مار کر خودکشی کرے گا، وہ جہنم میں اسی طرح نیزہ مارتا رہے گا۔

کیا خودکشی کرنے والا ہمیشہ جہنم میں رہے گا؟

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے، کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب اسلام سے خارج نہیں اور اس کے لیے جہنم ابدی اور دائمی نہیں ہے، گناہ کبیرہ کا مرتکب مؤمن اپنی مقررہ سزا کے بعد، ایک دن ضرور جنت میں داخل ہوگا، باب کی احادیث کے بعض ظاہری الفاظ سے یہ وہم ہوتا ہے، کہ خودکشی کرنے والا دائمی طور پر جہنم میں جائے گا؛ یہاں اس حدیث میں تو دوام یا خلود کا لفظ نہیں ہے؛ لیکن مسلم میں، اسی حدیث کے دوسرے طریق میں "خالداً مخلداً" کا اضافہ ہے، جو کہ جہنم میں ہمیشہ رہنے کے معنی میں مؤکد ہے، اس کے کئی جواب ہیں، ایک جواب تو محدثین کے ذوق کے مطابق ہے، جو امام ترمذی نے جامع ترمذی میں ذکر کیا ہے، امام ترمذی نے اس اضافہ کو جو "أعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة" کے طریق سے ہے، ذکر کرنے کے بعد فرمایا، کہ یہ زیادتی "محمد بن عجلان، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة" اور "أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة" ان دونوں طریقوں میں نہیں ہے؛ لیکن حضرت علامہ کشمیریؒ نے اس تعلیل کے بارے میں فرمایا: "ولا وجه له"۔

مگر اس زیادتی کو ثابت ماننے کی صورت میں، اہل سنت والجماعت اس کے کئی جواب دیتے ہیں اور یہ جواب ان سب احادیث کی طرف سے بھی ہیں، جن میں بظاہر خلود یا دوام کے معنی معلوم ہوتے ہیں، ان میں راجح جواب یہ ہے کہ خلود اور دوام سے مکث طویل مراد ہے، یعنی لمبی مدت کو خلود کہہ دیا گیا، ایک جواب یہ ہے کہ، استحلال پر محمول ہے، یعنی خلود کی سزا اس وقت ہوگی، جب کہ یہ عمل حلال سمجھ کر کیا جائے، کیوں کہ اس صورت میں وہ کافر ہو گیا اور کافر کی سزا بالاجماع دوام اور خلود في النار ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ حقیقت مراد نہیں، بلکہ مقصود اس سزا کی تغلیظ، یعنی سزا کی سختی اور شدت کو بیان کرنا ہے، ایک جواب یہ بھی ہے کہ اس عمل کا کرنے والا مستحق تو خلود ہی کا تھا؛ لیکن ایمان کی برکت سے اللہ نے خلود کی سزا معاف کر دی۔

باب کی احادیث میں جو یہ تعبیر ہے کہ وہ جہنم میں خودکشی والا کام دہراتا رہے گا، اس سے مراد عمل کا دوام ہے،

نہ کہ قیام کا دوام، یعنی وہ جہنم میں جب تک بھی رہے گا، اس کے اوپر یہ سزا لازم رہے گی، جہنم میں رہنے کی مدت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ حضرت علامہ کشمیریؒ کی رائے یہ ہے، کہ ان احادیث میں دوام اور خلود کے مشابہ تعبیرات سے ما حشر خلود مراد ہے، یعنی اس عمل کا دوام اور خلود حشر تک ہے نہ کہ حشر کے بعد۔

[۸۴] بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنَ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ وَالْاِسْتِغْفَارِ لِلْمُشْرِكِينَ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

(۱۳۶۶) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنِي اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا مَاتَ عَبْدُ اللهِ بْنُ أُبَيِّ بْنِ سَلُولَ، دُعِيَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ، فَلَمَّا قَامَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَثَبْتُ إِلَيْهِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ! أَتُصَلِّي عَلَى ابْنِ أُبَيٍّ، وَقَدْ قَالَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، كَذَا وَكَذَا، - أُعَدِّدُ عَلَيْهِ قَوْلَهُ - فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَقَالَ: أَخِّرْ عَنِّي يَا عُمَرُ!، فَلَمَّا أَكْثَرْتُ عَلَيْهِ قَالَ: إِنِّي خُيِّرْتُ فَاخْتَرْتُ، لَوْ أَعْلَمُ أَنِّي لَوْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ فَغُفِرَ لَهُ لَزِدْتُ عَلَيْهَا. قَالَ: فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ ثُمَّ انْصَرَفَ، فَلَمْ يَمْكُثْ إِلَّا يَسِيرًا حَتَّى نَزَلَتِ الْآيَتَانِ مِنْ بَرَاءَةَ ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾ إِلَى ﴿وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ ﴿وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ قَالَ: فَعَجِبْتُ بَعْدُ مِنْ جُرْأَتِي عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ يَوْمَئِذٍ، وَاللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. (آئندہ: ۴۶۷۱)

ترجمہ [باب] منافقین پر نماز جنازہ پڑھنے اور مشرکین کے لیے استغفار کرنے کی کراہت کا بیان۔ اس مضمون کو نبی کریم ﷺ سے حضرت ابن عمرؓ نے بیان کیا ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا، کہ جب عبداللہ بن ابی ابن سلول فوت ہوا، تو رسول اللہ ﷺ سے اس کی نماز جنازہ پڑھنے کی درخواست کی گئی، جب رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے، تو میں جلدی سے آپ کے قریب پہنچا اور میں نے عرض کیا، کہ یا رسول اللہ! کیا آپ ابن ابی کی نماز جنازہ پڑھیں گے؟ جب کہ اس نے فلاں فلاں موقعہ پر ایسا ایسا کہا ہے!!- حضرت عمر کہتے ہیں کہ میں آپ ﷺ کے سامنے اس کی باتیں شمار کرا رہا تھا- پیغمبر ﷺ یہ سن کر مسکرائے اور فرمایا: عمر! مجھ سے اس وقت کچھ نہ کہو اور جب میں نے اپنی بات زیادہ ہی دہرائی، تو یہ فرمایا کہ مجھے اختیار دیا گیا اور میں نے ایک شق کو اختیار کیا، اگر مجھے معلوم ہو جاتا کہ ستر مرتبہ سے زیادہ استغفار سے اس کی مغفرت ہو جائے گی، تو میں ستر سے زیادہ مرتبہ استغفار کرتا، حضرت عمر نے فرمایا کہ اس گفتگو کے بعد رسول اللہ ﷺ نے اس کی نماز

جنازہ پڑھی، پھر جب نماز سے واپس آئے، تو کچھ ہی مدت کے بعد سورۂ براءت کی دونوں آیتیں نازل ہوئیں ''اور آپ ان میں سے جوفوت ہواس کی نماز جنازہ نہ پڑھیں'' إلى قوله ''اور وہ فاسق ہونے کی حالت میں ہی فوت ہوئے'' اور: '' آپ ان میں سے کسی کی قبر پر کھڑے نہ ہوں، بے شک انہوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ کفر کیا اور وہ اس حال میں فوت ہوئے کہ فسق میں مبتلاء تھے''۔ حضرت عمر نے فرمایا کہ مجھے اس دن رسول اللہ ﷺ کے روبرو اپنی جرأت پر تعجب ہے، حالاں کہ اللہ اور رسول (مصالح) زیادہ جانتے ہیں۔

مقصد ترجمہ ترجمہ میں منافق سے، عقیدہ کا منافق مراد ہے، منافق ظاہر میں مسلمان اور باطن میں کافر ہوتا ہے، لہذا اس عالم میں، کہ یہ عالم شہود وظہور ہے، زندگی اور موت دونوں حالتوں میں، اس کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ رکھا گیا ہے، زندگی میں ان کے ساتھ نکاح کا سلسلہ رہا اور وراثت میں بھی انہیں مسلمان مانا گیا اور مرنے کے بعد تجہیز وتکفین، نماز دعاء اور وہ سب اعمال، جو موت کے بعد کی زندگی میں، ایک مخلص مسلمان کے لیے ہیں؛ وہ سب اعمال، بلا استثناء، منافق کے لیے بھی مشروع رکھے گئے؛ اس کے برخلاف مشرک ظاہراً بھی مشرک ہے اور باطناً بھی بلہذا اس کے لیے نماز تو نماز، استغفار کی بھی اجازت نہیں دی گئی؛ البتہ عہد نبوی کے بعض مخصوص منافقین، جن کی مجموعی تعداد بقول داؤودی سترہ اور بقول ابن سیرین اٹھارہ تھی، نماز اور دعاء سے محروم کردیے گئے تھے بعض منافقین کے نام آپ ﷺ نے حضرت حذیفہ کو بتا دیے تھے، اسی لیے حضرت عمرؓ جنازے کی نماز میں حضرت حذیفہ کی شرکت پر نظر رکھتے تھے، اگر وہ شریک ہوتے، تو آپ بھی شرکت کرتے، ورنہ الگ ہوجاتے، دراصل حضرت حذیفہ کو بتانا خود اس بات کی دلیل ہے، کہ منافقین کے حق میں یہ طرز عمل یعنی ان کی نماز جنازہ نہ پڑھنا کوئی شرعی مسئلہ نہیں تھا، ورنہ شارع کی طرف سے، اسے صرف ایک صحابی سے وابستہ راز نہ بنایا جاتا۔

اس تمہید کو مد نظر رکھتے ہوئے ترجمہ کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ منافقین پر علی الاطلاق نماز مکروہ یا حرام نہیں؛ بلکہ صرف ان منافقین پر نماز ممنوع ہوگی، جن کے باطن کا پردہ چاک کردیا گیا ہو اور کفر آشکارا ہوگیا ہو؛ کیوں کہ نص آجانے کے بعد، یا دیگر مستند اور یقینی ذرائع سے، کفر واضح ہوجانے اور ان کے کفر سے آگاہی ہوجانے کے بعد، ان پر نماز کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی؛ اسی لیے ترجمہ میں ''باب کراهة الصلاة'' کی تعبیر اختیار نہیں کی گئی، جس سے کراہت مطلقاً سمجھ میں آتی ہے؛ بلکہ ایسی تعبیر اختیار کی گئی جس میں کراہت کا حکم بعض صورتوں میں معلوم ہوتا ہے، یعنی من تبعیضیہ کی تعبیر۔

قولہ: ''رواه ابن عمر'' ترجمہ میں، حضرت ابن عمر کی جس حدیث کی طرف اشارہ ہے، وہ ''باب الكفن في القميص الذي يكف أو لا يكف'' میں گذر چکی ہے، باب نمبر۲۲ اور حدیث نمبر ۱۲۶۹۔

تشریح حدیث ابن ابی کی نماز پڑھنے کا یہ قصہ پیچھے آچکا ہے اور اس سے متعلق گفتگو بھی ہوچکی ہے، یہاں ایک زائد بات یہ ہے، کہ حضرت عمر نے حضور ﷺ سے اس بارے میں بہت اصرار کیا، حضرت عمر

کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کو جانے کے لیے کھڑے ہوتے ہوئے دیکھ کر، میں جلدی سے آپ کے پاس پہنچا اور پھر میں نے آپ ﷺ کو ابن ابی کی باتیں یاد دلائیں، مگر نبی کریم ﷺ یہ سن کر مسکرائے اور یہ فرمایا کہ عمر مجھے جانے دو، حضرت عمر نے جب زیادہ کہا، تو آپ نے یہ جواب دیا کہ مجھے اختیار دیا گیا تھا اور میں نے دوصورتوں میں سے ایک صورت کو اختیار کرلیا ہے، اس سے آپ کا اشارہ قرآن کریم کی اس آیت کی طرف ہے: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ (التوبة: ۸۰) کہ آپ ان کے لیے استغفار کریں، یا نہ کریں؛ اگر آپ ستر بار بھی استغفار کریں گے؛ تو بھی اللہ ہرگز ان کی مغفرت نہیں کرے گا۔ اس کے پیش نظر آپ نے یہ فرمایا کہ اگر مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ ستر بار سے زیادہ استغفار سے اللہ اس کی مغفرت کردے گا، تو میں ستر بار سے زیادہ بھی استغفار کروں گا۔

الغرض حضور ﷺ نے اس کی نماز پڑھی، نماز کے بعد جب واپس آئے تو تھوڑی ہی دیر میں یہ دو آیتیں نازل ہوئیں ایک تو یہ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾ إلى ﴿وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ اس کا درمیانی حصہ یہ ہے: ﴿وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ۸۵) اس میں منافقین کی نماز پڑھنے اور ان کی قبر پر کھڑے ہونے سے منع کیا گیا ہے۔

قوله: حتى نزلت الآيتان

ہمارے ہندوستانی نسخوں میں الآیتان ہے اور بعض روایات میں الآیات ہے، تو دو آیتوں والی روایت کے مطابق ایک آیت تو یہی ہے جو حدیث میں مذکور ہے اور پوری مذکور ہے، یعنی ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ إلخ﴾ (التوبة: ۸۵) اور دوسری آیت یہ ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إلخ﴾ (التوبة: ۸۰) ہے اور الآیات والی روایت کے مطابق ﴿استغفر لهم﴾ سے ﴿وهم فاسقون﴾ تک کی آیات مراد ہوں گی، یعنی آیت نمبر ۸۰ سے ۸۵ تک، جو کہ کل چھ آیات ہیں۔

عبارت میں خلل کا بیان

ہمارے ہندوستانی نسخوں میں ﴿ولا تصل﴾ کا ایک حصہ ذکر کرکے إلى قوله ﴿وهم فاسقون﴾ کہا گیا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس آیت کا باقی حصہ ذکر نہیں کیا جائے گا؛ مگر پھر ﴿ولا تقم على قبره﴾ سے آیت کا باقی حصہ بھی دے دیا گیا، تو اس سیاق سے جہاں ایک خرابی یہ لازم آئی، کہ پوری آیت نہ ذکر کرنے کا اشارہ دے کر، اس کے خلاف کیا اور پوری آیت ذکر کردی اور اس طرح إلى قوله ﴿وهم فاسقون﴾ کہنا عبث ہوگیا؛ وہیں دوسری خرابی یہ ہے کہ اس سیاق کے ظاہر سے یہ سمجھ میں آرہا ہے، کہ یہ دو آیتیں ہیں اور بعض اردو شارحین کو یہ غلط فہمی ہوئی بھی ہے، کہ انہوں نے اس موقعہ پر یہ لکھا، کہ ایک آیت ﴿ولا تصل﴾ سے ﴿وهم فاسقون﴾ تک ہے اور دوسری آیت ﴿ولا تقم على قبره﴾ سے ﴿وهم فاسقون﴾ تک ہے؛ حالاں کہ یہ پوری ایک ہی آیت ہے، دوسرا اشکال یہ ہے کہ یہ دونوں حصے مل کر تو ایک ہی آیت ہوئی؛ تو اب

دوسری آیت کا ذکر باقی رہ گیا؛ جبکہ ''حتى نزلت الآيتان'' کی عبارت بتارہی ہے، کہ یہاں ان دونوں آیتوں کا ذکر آئے گا، جو اس موقعہ پر نازل ہوئی تھیں؛ مگر دوسری آیت نہیں دی گئی۔

یہ خلل ہمارے ہندوستانی نسخوں کے لحاظ سے ہے، دیگر عربی نسخوں میں ﴿ولا تقم إلخ﴾ نہیں ہے؛ لہٰذا ان نسخوں کے اعتبار سے، نہ تو مذکورہ بالا خلل ہوگا اور نہ کسی قسم کا اعتراض۔

حضرت عمر کا اصرار

حضرت عمر نے جو اصرار کیا، وہ ان کا اجتہاد تھا اور ان جیسے اصحاب فضل وکمال اور ذی رائے لوگوں کا ایسا اجتہاد بے ادبی کے دائرہ میں نہیں آتا؛ بالخصوص جب کہ وہ حضور ﷺ معتمد خاص ہوں اور یہی وجہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان کی رائے سے اعراض تو کیا؛ مگر کوئی ناراضگی ظاہر نہیں فرمائی۔

ابن ابی کی نماز پڑھنے کی وجہ

جہاں تک رئیس المنافقین ابن ابی کی نماز کی بات ہے، کہ نبی کریم ﷺ نے بذریعہ وحی، اس کے نفاق سے واقفیت کے باوجود، اس کی نماز جنازہ پڑھی، تو اس میں مصلحت یہ تھی کہ آپ ایسے سخت اسلام دشمن کی نماز جنازہ پڑھ کر، اس کے دوسرے منافق ساتھیوں کا دل جیتنا چاہتے تھے، کہ وہ اس نرم رویہ اور اس لطف وعنایت سے متاثر ہو کر اپنے معاندانہ موقف پر شرم کریں اور اپنے حال سے توبہ کر کے مخلص مسلمان بن جائیں؛ اسی لیے خود نزول وحی میں بھی اس کی رعایت ہوئی، آپ نے حدیث میں ملاحظہ کرلیا، کہ حضرت عمر نے اس پر نماز پڑھنے سے روکنے کے لیے اپنا پورا زور صرف کردیا؛ مگر نماز کی ممانعت کی وحی آپ ﷺ کے نماز پڑھ لینے تک نازل نہ ہوئی، ایک طرح سے اللہ کی طرف سے آپ کو اس نماز میں شریک ہونے کا موقعہ دیا گیا، حدیث پاک میں '' أخر عني يا عمر '' کے الفاظ بھی، اسی طرف اشارہ کرتے ہیں، کہ آپ ﷺ اس خاص مصلحت کی وجہ سے نماز میں شریک ہونا چاہتے تھے اور اس بارے میں حضرت عمر کی گزارش کو، جو کہ بجا تھی، نظر انداز کررہے تھے اور اسی لیے واضح جواب دینے کے بجائے، صرف یہ فرمایا تھا کہ مجھے جانے دو؛ البتہ آئندہ کے لیے، نبی کریم ﷺ کو منافقین پر نماز جنازہ سے روک دیا گیا اور وہ بھی بقول داؤدی منافقین کی ایک خاص جماعت تھی، جس کی طرف آیت: ﴿وممن حولكم من الأعراب منافقون إلخ﴾ (التوبة: ۱۰۱) میں اشارہ کیا گیا ہے۔

حضرت شیخ زکریاؒ نے فرمایا، کہ ابن ابی کی نماز پڑھنے کی وجہ یہ ہے، کہ اس وقت تک صریح نہی نازل نہیں ہوئی تھی۔

یہ بھی قابل ذکر ہے کہ ''ولا تقم على قبره'' میں، قبر پر کھڑے ہونے کی ممانعت سے نماز پڑھنے اور دعاء واستغفار کرنے کی ممانعت مراد ہے، لہٰذا اگر کوئی مسلمان کسی کافر میت کا ولی ہو، تو وہ اس کی تجہیز وتکفین کا انتظام کرسکتا ہے؛ بلکہ کرنا چاہیے، اسی طرح اگر اس کی قبر میں کچھ اصلاح کی ضرورت پیش آجائے، تو اسے بھی انجام دے سکتا ہے، ان امور کی ممانعت نہیں ہے؛ بلکہ احادیث میں ان امور کی اجازت معلوم ہوتی ہے، خواجہ ابو طالب کے انتقال پر نبی کریم ﷺ نے، حضرت علی کو حکم دیا تھا کہ جاؤ اور ان کی تدفین کا انتظام کرو۔ (ابوداؤد: ۳۲۱۴)

[۸۵] بَابُ ثَنَاءِ النَّاسِ عَلَى الْمَيِّتِ

(۱۳۶۷) حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رضي الله عنه يَقُولُ: مَرُّوا بِجَنَازَةٍ فَأَثْنَوْا عَلَيْهَا خَيْرًا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: وَجَبَتْ، ثُمَّ مَرُّوا بِأُخْرَى، فَأَثْنَوْا عَلَيْهِ شَرًّا، فَقَالَ: وَجَبَتْ، فَقَالَ: عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه: مَا وَجَبَتْ؟ قَالَ: هٰذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا فَوَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، وَهٰذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا، فَوَجَبَتْ لَهُ النَّارُ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ فِي الْأَرْضِ. (آئندہ:۲۶۴۲)

(۱۳۶۸) حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي الْفُرَاتِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ وَقَدْ وَقَعَ بِهَا مَرَضٌ، فَجَلَسْتُ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه فَمَرَّتْ بِهِمْ جَنَازَةٌ، فَأُثْنِيَ عَلَى صَاحِبِهَا خَيْرًا، فَقَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: وَجَبَتْ، ثُمَّ مُرَّ بِأُخْرَى فَأُثْنِيَ عَلَى صَاحِبِهِ خَيْرًا، فَقَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: وَجَبَتْ، ثُمَّ مُرَّ بِالثَّالِثَةِ، فَأُثْنِيَ عَلَى صَاحِبِهَا شَرًّا، فَقَالَ: وَجَبَتْ، فَقَالَ أَبُو الْأَسْوَدِ: فَقُلْتُ: وَمَا وَجَبَتْ؟ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! قَالَ: قُلْتُ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَيُّمَا مُسْلِمٍ شَهِدَ لَهُ أَرْبَعَةٌ بِخَيْرٍ أَدْخَلَهُ اللهُ الْجَنَّةَ، فَقُلْنَا: وَثَلَاثَةٌ؟ قَالَ: وَثَلَاثَةٌ، فَقُلْنَا: وَاثْنَانِ؟ قَالَ: وَاثْنَانِ، ثُمَّ لَمْ نَسْأَلْهُ عَنِ الْوَاحِدِ. (آئندہ:۲۶۴۳)

ترجمہ [باب] لوگوں کا میت کی تعریف کرنا۔ حضرت انس بن مالکؓ بیان کرتے ہیں، کہ لوگ (نبی کریم ﷺ کے پاس سے) ایک جنازہ لے کر گذرے تو انہوں نے (نبی کریم ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں نے اس کی تعریف کی، نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ واجب (ثابت) ہوگئی، پھر وہ دوسرے جنازے کولیکر گذرے تو اس کی برائی کی، نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ واجب (ثابت) ہوگئی، حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ کیا واجب (ثابت) ہوگئی آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم نے اس (پہلے شخص) کی تعریف کی، تو اس کے لیے جنت واجب (ثابت) ہوگئی اور اس (دوسرے) کی برائی کی، تو اس کے لیے جہنم واجب ہوگئی، تم زمین پر اللہ کے گواہ ہو۔

ابوالاسود دوئلی نے بیان کیا، کہ میں مدینہ منورہ آیا، ان دنوں وہاں بیماری پھیلی ہوئی تھی، میں حضرت عمرؓ کے پاس بیٹھا تھا، کہ ایک جنازہ لوگوں کے سامنے سے گذرا، لوگوں نے اس میت کی تعریف کی، حضرت عمر نے کہا کہ واجب (ثابت) ہوگئی، پھر دوسرا جنازہ گذرا، لوگوں نے اس کی بھی تعریف کی، حضرت عمر نے فرمایا واجب ہوگئی، پھر تیسرا جنازہ گذرا، لوگوں نے اس کی برائی کی، حضرت عمر نے فرمایا واجب (ثابت) ہوگئی، ابوالاسود نے کہا کہ میں نے دریافت کیا

کہ اے امیر المؤمنین! کیا واجب (ثابت) ہوگئی، حضرت عمر نے جواب دیا کہ میں نے وہی بات کہی جو نبی کریم ﷺ نے کہی تھی، کہ جس مسلمان کی نیکی پر چار شخص گواہی دیں گے، اللہ اسے جنت میں داخل کرے گا، ہم نے معلوم کیا کہ اگر تین گواہی دیں؟ تو فرمایا کہ تین بھی، ہم نے پوچھا اگر دو گواہی دیں؟ آپ نے فرمایا دو بھی، پھر ہم نے ایک کے بارے میں معلوم نہیں کیا۔

مقصد ترجمہ کسی میت سے متعلق مخلصین کا کلمات خیر کہنا، عند اللہ شہادت کی حیثیت رکھتا ہے، جس پر اس کی مغفرت ہو جاتی ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے میت کے متعلق ان چیزوں کا اظہار کیا، جن کو وہ جانتے تھے؛ مگر ہم نے اس کے وہ نامناسب اعمال، جن کو ہم ہی جانتے ہیں؛ معاف کر دیے اور ان کی بے غرضانہ ثنائے خیر کو قبول کر لیا، یہ دنیا میں ہماری عدالت کے معتبر گواہ ہیں۔

اسی طرح یہ سچے مسلمان، جو کسی مسلمان کے بدخواہ نہیں ہوتے، کسی میت کے متعلق اپنی زبان سے کلمات شر نکال دیں، تو اس لحاظ سے کہ اس میں نہ تو میت کی کوئی ذاتی رنجش ہے اور نہ خود ان کے مزاج میں لاابالی پن ہے، کہ جو منھ میں آیا کہہ ڈالا؛ بلکہ محتاط اور خدا ترس ہیں، تو ان کے یہ کلمات الہامی سمجھے جائیں گے اور شہود حق ہونے کی حیثیت سے میت کے اخروی معاملہ پر اثر انداز ہوں گے، واللہ اعلم۔

زین الدین بن المنیر نے فرمایا کہ ترجمہ کا مقصد، میت اور زندہ کے درمیان، تعریف کے حکم میں، فرق کو بیان کرنا ہے، کہ میت کی تعریف کرنا مطلقاً جائز ہے، جب کہ زندہ شخص کی تعریف میں کئی قیود ملحوظ ہیں، مثلاً یہ کہ تعریف منھ پر نہ کی جائے اور تعریف میں مبالغہ نہ کیا جائے، جسے حدیث میں اطراء کہا گیا ہے، ایسی تعریف ممنوع ہے، کیوں کہ اس سے اس شخص کے کبر میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

حضرت شیخ زکریاؒ نے فرمایا کہ حدیث باب سے تو مدح و ذم دونوں کا جواز معلوم ہوتا ہے؛ مگر ترجمہ کے لفظ سے مدح کی ترجیح سمجھ میں آتی ہے، تو اس طرح یہ اس حدیث کی طرف اشارہ ہو گیا: "**اذکروا محاسن موتاکم، وکفوا عن مساویھم**" (ابوداؤد، ترمذی) کہ موتی کی خوبیوں کا ذکر کرو، ان کی برائیوں سے اپنے آپ کو روکو؛ مگر حدیث چوں کہ شرط کے مطابق نہیں تھی، اس لیے صرف اشارہ پر اکتفا کیا۔

تشریح حدیث اول حضرت انس بیان کرتے ہیں، کہ نبی کریم ﷺ کے پاس سے، ایک جنازے کا گذر ہوا، تو لوگوں نے اس کی تعریف کی، نبی کریم ﷺ نے تعریف سن کر فرمایا کہ اس کے لیے جنت ثابت ہوگئی، پھر ایک اور جنازہ گذرا تو اس کی برائی کی، علامہ نووی نے کہا ہے کہ یہ شخص منافق تھا، اس کی تائید مسند احمد کی اس روایت سے ہوتی ہے، جس میں یہ آیا ہے کہ حضور ﷺ نے پہلے شخص کی نماز پڑھی اور دوسرے کی نہیں پڑھی؛ کیوں کہ ابن ابی کے واقعہ کے بعد حضور ﷺ کسی منافق کی نماز میں شریک نہیں ہوتے تھے؛ خیر برائی سن کر آپ ﷺ نے

فرمایا کہ ثابت ہوگئی، حضرت عمرؓ نے اس لفظ "ثابت ہوگئی" کا مطلب دریافت کیا، صحیح مسلم میں یہ اضافہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ بھی فرمایا: "فداءٌ لک أبي و أمي"، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ پہلے شخص کی تم نے تعریف کی، تو اس کے لیے جنت ثابت ہوگئی اور دوسرے کی برائی کی تو اس کے لیے جہنم ثابت ہوگئی، تم زمین پر اللہ کے گواہ ہو۔

لیکن اس میں یہ ضروری ہے کہ تعریف کرنے والے اہل فضل ہوں، اہل فسق کی تعریف معتبر نہیں اور برائی میں بھی یہ ضروری ہے کہ برائی کرنے والوں کو میت کے ساتھ عداوت نہ ہو، صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ "وجبت" تین بار فرمایا۔ ہم نے "وجبت" کا ترجمہ "ثابت ہوگئی" کیا ہے؛ اس لیے کہ وقوع کی صحت میں واجب اور ثابت دونوں برابر ہیں، یعنی دونوں ہی واقع ہوتے ہیں، وجوب کا ترجمہ اس لیے نہیں کیا کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں، انعام اللہ کا فضل ہے اور سزا اس کا عدل۔

برائی والی بات اس حدیث سے متعارض ہے، جس میں موتی کو برا کہنے سے منع کیا گیا ہے: "لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا"۔ (بخاری) اس کا جواب یہ ہے کہ میت کی برائی کرنا غیبت کا درجہ رکھتا ہے، کیوں کہ وہ بھی پیٹھ پیچھے ہوتی ہے اور زندگی میں غیبت کے حکم میں یہ تفصیل ہے کہ جس شخص کی حسنات غالب ہوں اور سیئات مغلوب ہوں، اس کی غیبت جائز نہیں اور جس کی حسنات کم اور گناہ زیادہ ہوں اور وہ گناہ علانیہ کرتا ہو اس کی غیبت ممنوع نہیں، اسی طرح اس میت کی برائی ممنوع نہیں، جو معصیت کے اعمال کھلے عام کرتا ہو۔

قولہ "مروا بجنازة" کا ترجمہ یہ بھی ہوسکتا ہے کو حضور ﷺ اور آپ کے ساتھی، کسی جنازے کے پاس سے گذرے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ لوگ کسی جنازے کو لیکر آپ کے پاس سے گذرے، لیکن یہاں سیاق وسباق سے بھی اور اسی حدیث کے بعض دیگر طرق سے بھی دوسرے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں، جیسا کہ آگے آئے گا، مگر اردو مترجمین نے پہلے معنی ہی کو لیا ہے، جو کہ قابل اشکال ہے۔

حدیث میں تعریف اور برائی دونوں کے لیے ثناء کا لفظ ہے، جو کہ خیر کے لیے موضوع ہے، تو یہاں شر میں اس کا استعمال صنعت مشاکلت ہے۔ پھر یہاں تعریف اور برائی کی تفصیل نہیں ہے؛ لیکن مستدرک حاکم میں دونوں کی تفصیل ان الفاظ میں آئی ہے: "عن أنس قال: كنت قاعدًا عند النبي ﷺ فمُرَّ بجنازة، فقال: ما هذه الجنازة؟ قالوا: جنازة فلان الفلاني، كان يحب الله ورسوله، ويعمل بطاعة الله ويسعى فيها، وقالوا: ضد ذلک في التي أثنوا عليها شراً"۔ اس حدیث میں اس تعریف کا بیان بھی آگیا اور یہ بھی آگیا کہ اس موقعہ پر حضور ﷺ کسی جگہ تشریف فرما تھے اور جنازہ آپ کے پاس سے گذرا تھا، صورت حال وہ نہیں تھی، جو اردو مترجمین سمجھ رہے ہیں، کہ حضور کا گذر کسی جنازے سے ہوا تھا، حضرت انس نے تصریح کردی کہ اس وقت وہ حضور ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔

تشریح حدیث دوم ابوالاسود دوئلی کا بیان ہے کہ میں ایک بار مدینہ منورہ آیا، اس وقت مدینہ منورہ میں بیماری پھیلی ہوئی تھی، مسلم میں ہے کہ وہ بیماری وباء کی طرح تھی اور لوگ بہت تیزی سے فوت ہو رہے تھے، ابوالاسود نے کہا کہ میں حضرت عمر کے پاس بیٹھا، تو اس وقت ان کے پاس سے ایک جنازہ گذرا، لوگوں نے تعریف کی، حضرت عمر نے فرمایا کہ ثابت ہوگئی، پھر ایک دوسرا جنازہ گذرا اس کی بھی تعریف کی، حضرت عمر نے پھر فرمایا کہ ثابت ہوگئی، پھر تیسرا جنازہ گذرا، اس کی لوگوں نے برائی کی، حضرت عمر نے فرمایا کہ ثابت ہوگئی، ابوالاسود نے دریافت کیا کہ اے امیر المؤمنین! کیا ثابت ہوگئی؟ حضرت عمر نے فرمایا کہ میں نے وہی بات کہی ہے، جو نبی ﷺ نے فرمائی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا جس مسلمان کے بارے میں چار شخص خیر کی گواہی دیں، اللہ اسے جنت میں داخل کرے گا، تو حضرت عمر نے اس سے استنباط کر کے "وجبت" فرمایا، آگے حضرت عمر فرماتے ہیں کہ ہم نے تین اور دو کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے تین اور دو کے بارے میں بھی یہی جواب دیا کہ ان کی گواہی پر بھی اللہ جنت میں داخل کرے گا، یہاں جہنم کا ذکر نہیں ہے، یہ حضرت عمر کا اختصار ہے؛ کیوں کہ اس سے جہنم کا مضمون بھی ظاہر ہے، حضرت عمر نے فرمایا کہ ہم نے ایک کے بارے میں نہیں پوچھا؛ کیوں کہ اتنے بڑے معاملے میں ایک کی گواہی کے کافی ہونے کے بارے میں دریافت کرنا مناسب نہیں سمجھا اور اس معاملہ میں ایک کی گواہی کے قابل قبول ہونے کو بعید سمجھا۔

سند کی بحث اس حدیث کو ابوالاسود سے جو کہ مشہور تابعی ہیں، عبداللہ بن ابی بریدہ نے روایت کیا ہے؛ مگر عبداللہ بن بریدہ ابوالاسود کی دیگر احادیث یحییٰ بن یعمر کے واسطے سے روایت کرتے ہیں، اس لیے سند قابل تأمل ہے اور یہ امر قابل تحقیق ہے کہ یہ سند متصل ہے یا نہیں، دارقطنی نے اس حدیث کی تعلیل کی طرف اشارہ کیا ہے، انہوں نے اپنی کتاب "التتبع" میں علی بن المدینی سے اس اشکال کو نقل کیا ہے، اس اشکال کو اس بات سے تقویت ہو رہی ہے کہ یہاں ابن بریدہ نے " سمعت " نہیں کہا، بلکہ عنعنہ کیا ہے۔

ابن بریدہ عہد فاروقی میں پیدا ہوئے، اس لحاظ سے انہوں نے ابوالاسود - جن کی وفات ۶۹ھ میں ہے - کا زمانہ بلا شک وشبہ پایا ہے؛ اس لیے عام محدثین کے یہاں تو سند کے اتصال میں اعتراض نہیں ہوگا؛ مگر بخاری کے موقف کے اعتبار سے اتصال ثابت نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ان کے یہاں اتصال کے لیے معاصرت اور ہم زمانہ ہونا کافی نہیں، باقاعدہ لقاء بھی ضروری ہے۔ حافظ ابن حجر نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ بخاری نے یہ حدیث، بطور شاہد ذکر کی ہے اور باب کی اصل حدیث پہلی ہے۔

میت پر لوگوں کے تبصرہ کی حیثیت کیا ہے؟ یہاں بہت اہم بات یہ ہے کہ جنت یا جہنم کے فیصلہ میں لوگوں کی آراء کا کیا اثر ہے؟ کیا یہ علت ہیں؟ جیسا کہ ظاہر ہو رہا ہے، یا پھر اس شہادت کا کوئی اور مطلب ہے؟ اس سلسلے میں ایک رائے یہ ہے کہ میت کو جنت یا جہنم کا ملنا تو اپنے اعمال کی بدولت

ہی ہوگا، نہ تو تعریف جنت کے استحقاق کی علت ہے، نہ مذمت جہنم میں جانے کی، ان کی تعریف یا برائی ان کی طرف سے اپنی واقفیت کے اظہار کے لیے ہے، کہ انہوں نے اسے اعمال صالحہ کرتے دیکھا تھا تو تعریف کی، یا اعمال سیئہ کرتے دیکھا تھا تو برائی کی۔ اس رائے کا حاصل یہ ہوا کہ ان کا تبصرہ میت کے انجام کی علامت ہے، علت اور سبب نہیں۔

علامہ طیبی نے اس رائے پر رد کیا اور فرمایا کہ لوگوں کی تعریف یا برائی دخول جنت یا دخول جہنم کا سبب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ دخول جنت یا دخول جہنم کا حکم ایک وصف کے بعد آیا ہے، یعنی پہلے ثناء ہے پھر اس پر یہ حکم مرتب ہوا اور وصف ملائم پر جو حکم مرتب ہوتا ہے، وہ علت کی شان رکھتا ہے، اس طرح ان لوگوں کا تبصرہ اور رائے بھی علت ہوگی۔

علامہ طیبی نے مزید فرمایا کہ ''وأنتم شهداء الله في الأرض'' کا تقاضہ بھی یہی ہے، لفظ ''شهداء'' کی اللہ کی طرف اضافت کا مقصد ان کے مرتبہ کی بلندی کو بتانا ہے، جو کہ ان کی گواہی کے بعد فرمایا گیا ہے، تو ایک طرح سے یہ جملہ اللہ کی طرف سے ان کا تزکیہ ہے۔

اس سلسلے میں علامہ نووی نے اولاً بعض علماء کی یہ رائے بیان کی کہ ثناء پر جنتی ہونے اور برائی پر جہنمی ہونے کا حکم اس وقت مرتب ہوگا جب کہ تعریف کرنے والا خود اہل صلاح میں سے ہو اور اس کی تعریف واقع کے مطابق ہو، ورنہ یہ حکم مرتب نہ ہوگا؛ لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں ثناء کا کوئی اثر مرتب نہ ہوگا، اس لیے علامہ نووی نے اس رائے کو پسند نہیں کیا اور فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ مذکورہ حکم کا ثبوت عام ہے، تعریف واقعہ کے مطابق ہو یا نہ ہو، لوگ جیسا کہیں گے اللہ ایسا ہی معاملہ فرمائیں گے۔ علامہ نووی مزید فرماتے ہیں کہ مرنے کے بعد میت سے متعلق جو باتیں لوگوں کی زبان پر آتی ہیں، وہ اللہ کی طرف سے الہام ہوتی ہیں؛ لہٰذا اگر لوگ اس کی تعریف کریں گے، تو وہ اس تعریف کی وجہ سے جنتی ہو جائے گا، خواہ اس کے اعمال اس قابل نہ ہوں۔

اس صورت میں ثنائے خیر کا فائدہ ظاہر ہے، حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ ثنائے خیر کی صورت میں تو یہ بات ظاہر ہے اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے: '' إن لله ملائكة تنطق على ألسنة بني آدم بما في المرء من الخير والشر'' ۔(مستدرک حاکم)، نیز اس حدیث سے بھی: ''عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: إن الله سيرزق الثناء والستر والحب من الناس؛ حتى تقول الحفظة: ربنا إنك تعلم وتعلم غير ما يقولون، فيقول: أشهدكم أني قد غفرت له مالا يعلمون، فقبلت شهادتهم على ما يقولون'' ۔(ابن عدي في الكامل) کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عنقریب تعریف، پردہ پوشی اور لوگوں کی محبت عطاء کرے گا؛ یہاں تک کہ محافظ فرشتے کہتے ہیں، کہ اے ہمارے رب آپ جانتے ہیں اور اس کے خلاف جانتے ہیں، جو لوگ کہتے ہیں، تو اللہ فرماتا ہے کہ میں تمہیں گواہ بناتا ہوں کہ میں نے اس کے وہ سب گناہ معاف کر دیے جو وہ نہیں جانتے، میں نے ان کی گواہی اس بارے میں قبول کر لی جو وہ کہتے ہیں۔

[۸۶] بَابُ مَا جَاءَ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِذِ الظّٰلِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ هُوَ الْهَوَانُ، وَالْهَوْنُ الرِّفْقُ، وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ☆ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ.

(۱۳۶۹) حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِذَا أُقْعِدَ الْمُؤْمِنُ فِي قَبْرِهِ أُتِيَ، ثُمَّ أُشْهِدَ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ. وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، فَذٰلِكَ قَوْلُهُ: ﴿يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ بِهٰذَا، وَزَادَ: ﴿يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ. (آئندہ:۴۶۹۹)

(۱۳۷۰) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ صَالِحٍ، حَدَّثَنِي نَافِعٌ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ رضي الله عنهما أَخْبَرَهُ قَالَ: اطَّلَعَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى أَهْلِ الْقَلِيبِ فَقَالَ: "وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا؟" فَقِيلَ لَهُ: تَدْعُو أَمْوَاتًا؟ فَقَالَ: "مَا أَنْتُمْ بِأَسْمَعَ مِنْهُمْ، وَلٰكِنْ لَا يُجِيبُونَ". (آئندہ:۳۹۸۰،۴۰۲۶)

(۱۳۷۱) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: إِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّهُمْ لَيَعْلَمُونَ الْآنَ أَنَّ مَا كُنْتُ أَقُولُ حَقٌّ، وَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾. (آئندہ:۳۹۷۹،۳۹۸۱)

(۱۳۷۲) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، أَخْبَرَنِي أَبِي. عَنْ شُعْبَةَ، سَمِعْتُ الْأَشْعَثَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ يَهُودِيَّةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا، فَذَكَرَتْ عَذَابَ الْقَبْرِ، فَقَالَتْ لَهَا: أَعَاذَكِ اللهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ. فَسَأَلَتْ عَائِشَةُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، فَقَالَ: "نَعَمْ عَذَابُ الْقَبْرِ". قَالَتْ عَائِشَةُ رضي الله عنها: فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ بَعْدُ صَلَّى صَلَاةً إِلَّا تَعَوَّذَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ. زَادَ غُنْدَرٌ: "عَذَابُ الْقَبْرِ حَقٌّ".

(گذشتہ:۱۰۴۹،۱۰۵۵)

(۱۳۷۳) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنهما تَقُولُ: قَامَ رَسُولُ اللهِ ﷺ خَطِيبًا فَذَكَرَ فِتْنَةَ الْقَبْرِ الَّتِي يَفْتَتِنُ فِيهَا الْمَرْءُ، فَلَمَّا ذَكَرَ ذٰلِكَ ضَجَّ الْمُسْلِمُونَ ضَجَّةً. (گذشتہ: ۸۶، ۱۸۴، ۹۲۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۶۱، ۱۲۳۵،)

(۱۳۷۴) حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه أَنَّهُ حَدَّثَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: "إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ، وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ، وَإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ فَيُقْعِدَانِهِ فَيَقُولَانِ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي الرَّجُلِ لِمُحَمَّدٍ ﷺ، فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ. فَيُقَالُ لَهُ: انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ، قَدْ أَبْدَلَكَ اللهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ، فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا. قَالَ قَتَادَةُ: وَذُكِرَ لَنَا أَنَّهُ يُفْسَحُ فِي قَبْرِهِ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى حَدِيثِ أَنَسٍ قَالَ: وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أَوِ الْكَافِرُ فَيُقَالُ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هٰذَا الرَّجُلِ؟ فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ. فَيُقَالُ: لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ. وَيُضْرَبُ بِمَطَارِقَ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً، فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ غَيْرَ الثَّقَلَيْنِ. (گذشتہ: ۱۳۳۸)

ترجمہ [باب] ان باتوں کا ذکر جو عذاب قبر کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا ذکر ''یاد کرو اس وقت کو جب ظالم لوگ موت کی سختیوں میں ہوتے ہیں اور فرشتے اپنے ہاتھوں کو پھیلائے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اپنی روحوں کو نکالو، آج تم کو ذلت کا عذاب دیا جائے گا۔ ''هُوْن'' کے معنی ''هَوَان'' یعنی ذلت کے ہیں، ''هَوَان'' کے معنی رفق اور نرمی کے بھی آتے ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا ذکر ''عنقریب ہم ان کو دو مرتبہ عذاب دیں گے، پھر وہ ایک بڑے عذاب کی طرف لوٹائے جائیں گے'' اور اللہ پاک کے اس ارشاد کا ذکر ''اور گھیر لیا آل فرعون کو برے عذاب نے، صبح و شام ان کو جہنم پر پیش کیا جاتا ہے اور جس دن قیامت آئے گی حکم کیا جائے گا کہ فرعون کی اولاد کو سخت ترین عذاب میں داخل کرو''۔

حضرت براء بن عازب نے روایت بیان کی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب مؤمن کو اس کی قبر میں بٹھایا جاتا ہے، اس کے پاس فرشتے آتے ہیں، پھر وہ گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں تو اللہ کے اس قول: ﴿يُثَبِّتُ اللهُ الآية﴾ کہ ''اللہ ایمان والوں کو مضبوط کلمہ کے ذریعہ ثابت قدمی عنایت کرتا ہے'' سے یہی مراد ہے۔ امام بخاری کہتے ہیں کہ یہ حدیث ہم نے ''محمد بن بشار، عن غندر، عن شعبة'' کے طریق سے بھی سنی ہے اور شعبہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ مذکورہ آیت عذاب قبر کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

حضرت ابن عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے بدر کے کنویں میں جھانکا اور یہ فرمایا: ''کیا تم نے اس وعدہ کو برحق پالیا جو تمہارے رب نے تم سے کیا تھا؟'' عرض کیا گیا کہ: کیا آپ مردوں کو پکار رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا: ''تم ان مردوں سے زیادہ سننے والے نہیں ہو، البتہ یہ جواب نہیں دیتے''۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ: نبی کریم ﷺ نے یہ فرمایا کہ: یہ لوگ اس وقت یہ بات بالیقین جانتے ہیں کہ میں جو کچھ کہتا تھا وہ حق ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے: ''بے شک آپ مردوں کو نہیں سنا سکتے''۔

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ: ایک یہودی عورت میرے پاس آئی اور اس نے قبر کے عذاب کا ذکر کیا اور یہ کہا: اللہ تمہیں قبر کے عذاب سے پناہ میں رکھے، حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے قبر کے عذاب کے بارے میں دریافت کیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: ''ہاں عذاب قبر ہے''، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اس کے بعد میں نے رسول اللہ ﷺ کو نہیں دیکھا کہ آپ نے کوئی نماز پڑھی ہو اور عذاب قبر سے پناہ نہ مانگی ہو، غندر کی روایت میں یہ اضافہ ہے: ''عذاب القبر حق'' کہ: ''قبر کا عذاب برحق ہے''۔

حضرت عروہ بن زبیر نے بیان کیا کہ انہوں نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کھڑے ہو کر خطبہ ارشاد فرمار ہے تھے، آپ نے قبر کی اس آزمائش کا ذکر کیا، جس سے انسان دوچار ہوتا ہے؛ لیکن جب آپ نے یہ ذکر کیا تو مسلمانوں پر ایسا گریہ طاری ہوا کہ شور مچ گیا۔

حضرت انس بن مالکؓ نے بیان کیا کہ ان سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: جب بندہ کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ آنے والے واپس ہو جاتے ہیں اور وہ ان کے جوتوں کی آواز سنتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں، وہ اس کو بٹھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تم اس شخص یعنی محمد ﷺ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ تو مؤمن تو یہ کہتا ہے کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ وہ اللہ کے بندہ اور اس کے رسول ہیں، تو اس سے کہا جاتا ہے کہ اپنے جہنم والے ٹھکانے کی طرف دیکھو، اللہ نے اس کو جنت کے ٹھکانے سے بدل دیا ہے، تو وہ دونوں کو ایک ساتھ دیکھتا ہے۔ قتادہ نے فرمایا کہ ہم سے بیان کیا گیا ہے کہ اس کی قبر کشادہ کر دی جاتی ہے۔ قتادہ پھر حضرت انس کی حدیث کی طرف لوٹے اور کہا کہ رہے منافق یا کافر تو اس سے سوال کیا جاتا ہے کہ تو ان کے بارے میں کیا کہتا ہے؟ وہ جواب دیتا ہے کہ میں نہیں جانتا، میں وہی کہتا تھا جو لوگ کہتے تھے، اس سے کہا جائے گا نہ تو تو نے جانا اور نہ تو نے جاننے والے کی اتباع کی اور اسے لوہے کے ہتھوڑوں سے زور سے مارا جاتا ہے، اس پر وہ اس زور سے چیخ مارتا ہے کہ اس کو انسان و جنات کے علاوہ آس پاس کی دیگر مخلوق سنتی ہے۔

مقصد ترجمہ اس باب میں عذاب قبر کا اثبات مقصود ہے، اہل سنت والجماعت اس عقیدہ پر متفق ہیں کہ قبر کا عذاب برحق ہے، معتزلہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ عذاب قبر کے منکر ہیں؛ لیکن یہ عقیدہ بعض معتزلہ کا

ہے اکثریت ان کی بھی عذاب قبر کی قائل ہے، حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ: ''معتزلہ کی طرف جو نسبت کی گئی ہے کہ وہ عذاب قبر کے منکر ہیں، وہ میرے نزدیک ثابت نہیں ہے، سوائے دو معتزلیوں یعنی بشر مریسی اور ضرار بن عمر کے، بشر امام ابو یوسف کے درس میں آتا تھا، جب امام ابو یوسف کو اس کا علم ہوا تو آپ نے اس سے کہا کہ میں تجھے سولی پر لٹکا دوں گا، چوں کہ امام ابو یوسف قاضی تھے؛ اس لیے مریسی ڈر کر بھاگ گیا، پھر امام ابو یوسف کی وفات کے بعد ہی واپس آیا اور ضرار کو میں نہیں جانتا'' فیض الباری۔

لیکن سیر اعلام النبلاء میں حافظ ذہبی نے اس کا ترجمہ لکھا ہے، اس کے ترجمہ کا نمبر ۱۷۵ ہے، کثیر التصانیف ہے، اس کی تصانیف اس کی غیر معمولی ذہانت اور خاص طور پر مذاہب کے سلسلے میں اس کی وسعت اطلاع پر دلالت کرتی ہیں۔ عذاب قبر کے انکار کے علاوہ یہ جنت اور جہنم کے وجود کا بھی منکر تھا، بغداد میں ایک مجلس میں اس نے جنت اور جہنم کے موجود ہونے کا انکار کیا، تو محدثین اور ان کے تلامذہ نے اسی وقت اس کی سرزنش کی اور خوب مارا، ایک مرتبہ قاضی بغداد سعید بن عبد الرحمٰن کے دار القضاء میں امام احمد بن حنبل نے اس کے خلاف گواہی دی اور سعید بن عبد الرحمٰن نے اس کی گردن زدنی کا فیصلہ کیا اور یہ کہا کہ اس کا خون حلال ہے، اس وقت بغداد کی سڑکوں پر اعلان ہوتا تھا کہ جو ضرار بن عمرو کو قتل کرے گا اسے دس ہزار درہم کا انعام دیا جائے گا، ایسے ایک اعلان کے پاس سے قاضی شریک گذرے تو انہوں نے بتایا کہ تم جس کی منادی کر رہے ہو، میں اسے ابھی یحییٰ بن خالد برمکی کے پاس چھوڑ کر آیا ہوں۔

ہارون رشید کے مشہور وزیر یحییٰ بن خالد نے اسے چھپا لیا تھا اور موت تک چھپائے رکھا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی ہلاکت ہارون رشید کے زمانے ہی میں ہوئی، کیوں کہ رشید نے آخری دور میں برامکہ کو معزول کر دیا تھا اور سب کو قتل کرا دیا تھا۔ یحییٰ کا یہ عمل بھی ان لوگوں کی تائید کرتا ہے جو برامکہ پر مخالف اسلام ہونے کا شبہ کرتے ہیں، واللہ اعلم بالصواب۔

پھر اہل سنت والجماعت میں یہ اختلاف ہے کہ عذاب جسم اور روح دونوں کو ہوتا ہے، یا صرف روح کو؟ حافظ ابن قیم نے کتاب ''الروح'' میں پہلے قول کی طرف میلان ظاہر کیا ہے، حضرت علامہ کشمیریؒ نے یہ ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ''میرے نزدیک دوسرا قول راجح ہے اور صوفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عذاب جسم مثالی کو ہوتا ہے''۔ فیض الباری۔

صوفیا جس جسم مثالی کو مانتے ہیں وہ روح اور جسم عنصری کے درمیان کی چیز ہے، روح سے کثیف اور جسم سے لطیف۔ علامہ کشمیریؒ نے جس قول کو اختیار کیا ہے وہ جمہور کا قول ہے۔

امام بخاری نے ترجمہ میں عذاب کے اثبات کو مطلق رکھا اور اس سے تعرض نہیں کیا کہ عذاب جسم اور روح دونوں کو ہوگا یا صرف روح کو، حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ چوں کہ قطعی دلائل ان دونوں میں سے کسی قول کے بھی نہیں ہیں؛ اس لیے اس سے تعرض نہیں کیا۔

آیات کی تشریح معلوم ہے کہ عذاب قبر کا مسئلہ عقیدہ کا مسئلہ ہے، جس کو ثابت کرنے کے لیے قطعی دلائل کی ضرورت ہوتی ہے، اس لیے امام بخاری نے احادیث ذکر کرنے سے پہلے ترجمہ میں تین آیات ذکر کیں۔

قولہ: ﴿إذ الظالمون﴾ سورۂ انعام کی اس آیت میں فرمایا گیا کہ اگر آپ ظالموں کو موت کے سکرات کے وقت دیکھیں، (تو بڑا خوفناک منظر دیکھیں گے)، اس وقت ملائکہ اپنے ہاتھوں کو ان کی طرف بڑھا کر ان سے کہتے ہیں کہ اپنی روحوں کو نکالو۔

اس آیت میں قبر کے عذاب کا ذکر نہیں ہے؛ لیکن عذاب قبر کے الفاظ سے خاص قبر کے گڑھے میں ہونے والا عذاب مراد نہیں؛ بلکہ عذاب قبر سے برزخ کا عذاب مراد ہے، موت کے بعد سے حشر تک کا جو زمانہ ہے وہ برزخ کہلاتا ہے، اس زمانہ میں جو عذاب ہوتا ہے، وہ سب عذاب قبر میں داخل ہے، چوں کہ اکثر مردوں کو دفن کیا جاتا ہے؛ اس لیے اس عذاب کو قبر کی طرف منسوب کیا گیا، تو یہ عذاب برحق ہے اور جس کے لیے مقرر ہے اسے ہوگا خواہ وہ دفن ہی نہ ہوا ہو اور اسے بھی عذاب قبر ہی کہا جائے گا، یعنی موت کے بعد حشر سے پہلے ہونے والا عذاب۔

امام بخاری نے اس مقام پر آیت میں مذکور لفظ "هُوْن" کے معنی بیان کیے ہیں، فرمایا کہ "هُوْن" "هَوَان" کے معنی میں ہے اور "هَوْن" بالفتح کے معنی نرمی کے ہیں۔

دراصل "هان يهون" کے کئی مصدر آتے ہیں، ان میں "هُوْن" بالضم اور "هوان" بزیادۃ الالف اور "هَوْن" بالفتح بھی ہیں، ان میں سے اول و دوم کے معنی ذلت و رسوائی کے ہیں اور تیسرے کے معنی نرمی کے ہیں، پھر "هَوْن" بالفتح کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ "هُوْن" بالضم کے معنی میں بھی آتا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس معنی میں نہیں آتا، غالباً امام بخاری نے "هُوْن" کے معنی کا ذکر، اس دوسرے قول کی ترجیح کو ظاہر کرنے کے لیے ہی کیا ہے، "هَوْن" بالفتح نرمی کے معنی میں، قرآن کریم میں آیا ہے، فرمایا گیا ﴿يمشون على الأرض هونا﴾ اور ﴿وهو أهون عليه﴾ نیز ﴿هو علي هين﴾ بھی اسی سے ہیں اسی طرح "هُوْن" بالضم بمعنی ذلت دیگر مقام پر بھی آیا ہے، فرمایا گیا ﴿فأخذتهم صاعقة العذاب الهون﴾۔

قولہ: سنعذبهم مرتين اس آیت میں منافقین اور اہل کتاب کو بڑے عذاب سے پہلے دو عذاب دیے جانے کا ذکر ہے، بڑا عذاب تو حشر کے بعد کا عذاب ہے اور دو عذابوں میں پہلے عذاب سے ان کا مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہونا، یا قید ہونا مراد ہے اور دوسرے عذاب سے قبر کا عذاب مراد ہے۔

حضرت ابن عباس کی یہی رائے ہے طبرانی اوسط میں ہے کہ حضرت ابن عباس نے بیان کیا کہ ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کے دوران نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو منافق کہہ کر مخاطب کیا اور مجمع سے نکل جانے کا حکم دیا: "يا فلان!

اخرج؛ فإنک منافق“۔حضرت ابن عباس نے یہ قصہ سنا کر فرمایا کہ یہ رسوائی پہلا عذاب ہے اور دوسرا عذاب قبر کا عذاب ہے، اس طرح باب سے مناسبت بھی ظاہر ہوگئی۔

قولہ: وحاق بآل فرعون سوء العذاب

اس آیت میں بھی عذاب قبر یعنی برزخ کے عذاب کا ذکر ہے، اس میں آل فرعون کو صبح وشام جہنم پر پیش کیے جانے کا بیان ہے۔

معلوم ہے کہ صبح وشام سورج سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے مجاہد نے فرمایا کہ دنیا کے ایام کے صبح وشام مراد ہیں، کہ جب یہاں صبح اور شام ہوتی ہے تو ان کو عذاب ہوتا ہے اور فراء نے یہ کہا کہ وقت کی اتنی مقدار مراد ہے، یعنی صبح وشام کے درمیان جو مدت ہے، اتنے وقفے سے ان کو جہنم پر پیش کرنے کا عمل دہرایا جاتا ہے۔

ہزیل بن شرحبیل نے جہنم پر پیش کیے جانے کی صورت یہ بیان کی کہ ان کی روحیں کالے پرندوں میں ہیں اور وہ پرندے صبح وشام جہنم میں لیجائے جاتے ہیں۔(طبری)

ابواللیث سمرقندی نے فرمایا کہ یہ آیت عذاب قبر پر دلالت کرتی ہے اور اس میں ﴿النار یعرضون علیها﴾ سے عذاب قبر یعنی برزخی عذاب مراد ہے؛ اس لیے کہ اسی آیت میں ہے کہ ان کو جہنم میں داخل کیے جانے کا حکم قیامت کے دن کیا جائے گا، یعنی قیامت سے قبل جہنم میں داخل کیے بغیر جو صبح وشام عذاب کا سلسلہ تھا، وہ کوئی دوسرا عذاب تھا اور وہی عذاب قبر ہے۔

عذاب قبر ثابت ہوگیا، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ موت کے بعد حشر سے پہلے تک جس صورت میں بھی عذاب ہوگا وہ عذاب قبر میں داخل ہے۔

شیخ اکبر کی تاویل اور علامہ کشمیری کا جواب

فرعون کے بارے میں شیخ اکبر کی رائے معلوم ہے کہ وہ فرعون کے ایمان کے قائل ہیں، اس لیے اس آیت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس میں آل فرعون کے عذاب کا ذکر ہے، خود فرعون کے عذاب کا نہیں۔حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ عذاب کو آل فرعون تک محدود رکھنا اور فرعون کو شامل نہ کرنا قرآن کے اسلوب کے منافی ہے، قرآن میں یہ تعبیر جہاں بھی آئی وہاں آل اور اس کا مضاف الیہ یعنی ذریت اور صاحب ذریت دونوں مراد ہیں، جیسے ﴿إن الله اصطفی آدم ونوحا وآل ابراهیم وآل عمران علی العلمین﴾ تو اللہ نے آل عمران اور آل ابراہیم کے ساتھ خود ان دونوں کو بھی منتخب فرمایا اور یہ ترکیب دراصل اختصار کا ایک طریقہ ہے، اصل عبارت یہ ہے ”أدخلوا فرعون و آله“ اختصار کے لیے آل فرعون کہا گیا۔

قرآن کریم کے الفاظ اور ترکیبوں میں جو معجزانہ باریکیاں اور لطائف ونکات ہوتے ہیں، ان کے پیش نظر

حضرت علامہ کشمیریؒ کا یہ جواب بہت مضبوط ہے اور فنی ہے، اس کے علاوہ اگر واقعی فرعون مؤمن ہوتا، تو اس مقام میں اس کے نام کی صراحت نہ ہوتی، کیوں مقام ذلت اور رسوائی کا ہے۔

تشریح حدیث اول حضرت براءؓ کی اس حدیث میں فرمایا گیا کہ آیت کریمہ: ﴿یثبت اللہ إلخ﴾ "کہ اللہ ایمان والوں کو مضبوط کلمہ کی برکت سے ثابت قدم رکھتا ہے"، اس سے مؤمن کا قبر میں توحید ورسالت کی گواہی دینا اور منکر نکیر کے سوالوں کا صحیح جواب دینا مراد ہے۔

اس حدیث میں عذاب قبر کا ذکر نہیں ہے، تو حدیث کی ترجمہ سے مطابقت پر اشکال ہوگا، اس کا جواب علامہ کرمانی نے یہ دیا ہے کہ عذاب قبر کے ترجمہ میں تغلیب ہے، یعنی احوال قبر کو عذاب قبر سے تعبیر کیا گیا ہے اور چوں کہ مؤمن کے ساتھ انعام کا معاملہ بھی احوال قبر میں سے ہے اس لیے حدیث ترجمہ سے مطابق ہوگئی۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ مؤمن کے ساتھ اگرچہ انعام کا معاملہ ہوتا ہے؛ مگر خود قبر خوف اور دہشت کی جگہ ہے، نیز فرشتوں کا سامنے آنا بھی انسان کے لیے موجب وحشت ہے؛ اس لیے احوال مؤمن کو بھی فتنۂ قبر یا عذاب قبر کہنے کی گنجائش ہے؛ لیکن ترجمہ سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے ان دونوں باتوں ہی کی ضرورت نہیں؛ اس لیے کہ حدیث میں جو آیت آئی ہے اس کا اگلا حصہ ظالموں کے بارے میں ہے ﴿ویضل اللہ الظالمین﴾ جب مؤمنین کے ساتھ ثابت قدمی کے معاملے سے، قبر کے فتنے میں کامیابی مراد ہے، تو ظالمین کے عدم ثبات سے بھی قبر ہی کا معاملہ مراد ہوگا اور ترجمہ سے مطابقت ہو جائے گی۔

تشریح حدیث دوم وسوم دوسری اور تیسری حدیث میں سماع موتی کا مضمون ہے، سماع موتی پر کچھ گفتگو "باب المیت یسمع خفق نعالھم" میں گذر چکی ہے یہاں ان دونوں حدیثوں سے متعلق کلام آئے گا۔

ان حدیثوں میں بدر کے کافر مقتولین کا قصہ ہے، حضرت ابن عمر تو یہ فرماتے ہیں کہ اس دن آپ ﷺ نے اس کنویں میں جھانکا اور ان کو مخاطب بنا کر معلوم کیا کہ کیا تم نے رب کا وعدہ سچا پایا؟ آپ سے یہ عرض کیا گیا کہ کیا آپ مردوں کو پکار رہے ہیں؟ تو آپ نے یہ جواب دیا کہ تم ان سے زیادہ سننے والے نہیں ہو؛ البتہ یہ جواب نہیں دیتے، یعنی سننے میں یہ بھی تمہارے مثل ہیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مردے سنتے ہیں، اسی واقعہ کے بارے میں حضرت عائشہ یہ فرماتی ہیں کہ حضور نے یہ فرمایا تھا کہ یہ لوگ اس وقت یہ بات بخوبی جانتے ہیں کہ میں جو ان سے کہا کرتا تھا وہ حق ہے۔ حضرت عائشہ کی روایت سے سماع موتی کی تردید تو نہیں ہوتی مگر حضرت عائشہ کا مقصود یہی ہے؛ اس لیے انہوں نے یہ آیت ذکر کی ﴿إنک لا تسمع الموتی﴾۔

سماع موتی کا مسئلہ جمہور اہل سنت والجماعت سماع موتی کے قائل ہیں، حضرت عائشہ نے حدیث بالا میں اس کے رد کی طرف اشارہ کیا ہے؛ مگر جمہور حضرت عبداللہ بن عمر کے ساتھ ہیں، سماع موتی قرآن وسنت دونوں سے ثابت ہے، امام بخاری نے جو قرآنی آیات عذاب قبر کے اثبات میں دی ہیں، ان سے سماع موتی بھی ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ عذاب یا لذت کا دارومدار احساس پر ہے، جو کہ زندگی کے آثار میں سے ہیں؛ اس لیے عذاب کو ماننے کے لیے لازم ہے کہ ہم یہ مانیں کہ زندگی اور روح میت کی طرف لوٹائی جاتی ہے اور جب زندگی اور روح موجود ہے، تو سماع اور کلام کا ثابت ہونا ظاہر ہے؛ ہاں ان کا کلام ہم ان دنیاوی کانوں سے سننے پر قادر نہیں ہیں، اللہ نے مصلحت کی خاطر ان کے کلام اور ان کے احوال کو ہم پر مخفی کر دیا ہے۔

سماع موتی کی حدیثیں جہاں تک احادیث کی بات ہے تو سماع موتی کو ثابت کرنے والی احادیث بہت زیادہ ہیں، پیش نظر حدیث اس باب میں ایسی قطعی اور واضح ہے کہ اس میں کسی بھی تاویل کی گنجائش نہیں، اس میں آپ ﷺ نے مقتولین کو مخاطب بھی بنایا اور پھر صحابہ کے استعجاب پر یہ بھی فرمادیا کہ وہ بالکل اسی طرح سن رہے ہیں جیسے تم سن رہے ہو، اسی طرح پیچھے حدیث گذری کہ صالح میت "قدموني قدموني" اور گناہ گار میت "يا ويلها" کہتی ہے اور اسی طرح جوتوں کی آواز سننے والی حدیث بھی گذر چکی ہے اور امام بخاری نے وہ حدیث اس باب میں بھی ذکر کی ہے۔

یہ اور سماع موتی کی دوسری احادیث دیکھتے ہوئے ان لوگوں پر تعجب ہوتا ہے جو خود کو اہل حدیث کہتے ہیں اور سماع موتی کا انکار کرتے ہیں ان کو یہ احادیث نظر نہیں آتیں، ہمیں تاویل کا طعنہ دیتے ہیں اور خود سماع موتی کی ان تمام صریح اور صحیح احادیث میں تاویل کرتے ہیں، علامہ سیوطی نے "شرح الصدور في أحوال الموتى والقبور" میں سلف کے بے شمار اقوال واحوال اور واقعات کے ساتھ ساتھ، بڑی تعداد میں مرفوع احادیث بھی ذکر کی ہیں؛ جن سے سماع موتی ثابت ہوتا ہے، اگر اس کتاب کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ سماع موتی کا انکار رسول اللہ ﷺ کی کتنی احادیث کے انکار کو مستلزم ہے، اللہ تعالی بے جا تعصب سے اپنی پناہ میں رکھے آمین!!!

حضرت عائشہ کا موقف اور ان کا استدلال حضرت عائشہ سماع موتی کی قائل نہیں ہیں، انہوں نے جو حدیث ذکر کی ہے اس میں اولاً تو یہ قابل غور ہے کہ وہ حضور ﷺ کا قول ہے یا ابن عمر کی حدیث میں جو حضور ﷺ کا قول تھا، حضرت عائشہ نے اپنی طرف سے اسی کی تشریح بیان کی ہے، عبارت کا ظاہر یہی ہے کہ وہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی نہیں ہے؛ بلکہ اس روایت میں چوں کہ مردوں کے سننے کی تصریح تھی؛ اس لیے حضرت عائشہ نے اپنے مسلک کے مطابق اس کا مطلب بیان کیا، تو اس صورت میں یہ ان کا اجتہاد ہوا۔

اور اگر یہ مانیں کہ یہ حضور ﷺ ہی کا قول ہے، تو بھی سماع موتی کے خلاف نہیں؛ بلکہ اس میں اور ابن عمر کی حدیث میں کوئی تعارض ہی نہیں ہے؛ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ یہ مردے تمہاری طرح میری بات سن رہے ہیں، جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں ہے اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ان کو اب یہ معلوم ہو گیا کہ میں جو کہتا تھا وہ حق ہے۔

البتہ حضرت عائشہ نے استدلال میں جو آیت پیش کی ہے اس کے جواب کی ضرورت ہے؛ کیوں کہ وہ بظاہر سماع موتی کے خلاف ہے، اس میں صاف ہے کہ آپ مردوں کو سنا نہیں سکتے، اسی طرح یہ آیت بھی سماع موتی کے خلاف ہے: ﴿وما أنت بمسمع من في القبور﴾ کہ آپ قبر والوں کو نہیں سنا سکتے۔

ان دونوں آیتوں کے کئی جواب ہیں، لیکن ان میں بے تکلف جواب یہ ہے کہ ان میں مخصوص کفار کو موتی سے تشبیہ دی گئی ہے، اور ''آپ نہیں سنا سکتے'' سے ''آپ ہدایت نہیں دے سکتے'' مراد ہے، تو آیت کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی باتوں سے ان کفار کو نفع نہیں ہوگا، جیسے قبر والوں کو اور مردوں کو نہیں ہوتا۔ ایک جواب یہ بھی ہے کہ یہاں سنانے کی نفی ہے، سننے کی نہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپ کی قدرت میں سنانا نہیں ہے، ہم چاہیں گے تو یہ سنیں گے ورنہ نہیں۔ آیت کے بعض الفاظ سے یہ معنی بھی ظاہر ہیں۔

تشریح حدیث چہارم

حضرت عائشہ کے پاس ایک یہودی عورت آئی اور حضرت عائشہ سے یہ کہا کہ اللہ آپ کو عذاب قبر سے پناہ میں رکھے، حضرت عائشہ نے حضور ﷺ سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے اس کی تصدیق کی اور فرمایا کہ ہاں قبر کا عذاب حق ہے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اس کے بعد میں نے نہیں دیکھا کہ نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھی ہو اور قبر کے عذاب سے پناہ نہ مانگی ہو۔

اس حدیث میں دو باتیں قابل اشکال ہیں، ایک یہ کہ اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کو اس وقت تک عذاب قبر کا علم نہیں تھا، دوسرا اشکال یہ ہے کہ مسلم کی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے یہ سننے کے بعد اس کی تردید کی اور یہ فرمایا کہ یہودیوں کو ہوتا ہے اور پھر چند راتیں گذرنے کے بعد فرمایا کہ میرے پاس وحی آئی ہے کہ تمہیں قبر میں فتنہ میں مبتلا کیا جائے گا۔ مسلم کی حدیث میں یہ بھی ہے عورتیں دو تھیں جب کہ یہاں ایک عورت کا ذکر ہے۔

جہاں تک تعداد کے اختلاف کی بات ہے تو اس کا جواب سہل ہے کہ عورتیں دو ہی آئی تھیں؛ لیکن چوں کہ گفتگو ایک نے کی تھی اس لیے ایک عورت کے ذکر کی بات بھی درست ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب علامہ کرمانی نے یہ دیا ہے کہ حضور ﷺ اس واقعہ سے پہلے عذاب قبر سے تعوذ سرا کرتے تھے، حضرت عائشہ کے تعجب کو دیکھ کر علانیہ شروع فرما دیا۔

لیکن ایک طرف تو اس جواب سے دوسرے اشکال کا ازالہ نہیں ہوتا، یعنی یہ کہ مسلم کی حدیث میں یہودی عورت کی تردید ہے اور اس حدیث میں تائید، دوسرے یہ جواب اسی مسلم والی حدیث کے صریح خلاف بھی ہے؛ کیوں

کہ مسلم کی حدیث میں تو یہ تصریح ہے کہ عذاب قبر کی وحی اس واقعہ کے چند راتوں کے بعد نازل ہوئی، اس لیے اس سلسلے میں امام طحاوی کی بات درست ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں، یہ واقعہ جب شروع میں پیش آیا تو آپ نے تصدیق نہیں فرمائی اور چند راتوں کے بعد وحی آ گئی حضرت عائشہ کو اس کا علم نہیں ہوا، ادھر یہودی عورت کا دوبارہ آنا ہوا اور اس بار بھی اس نے یہی بات دہرائی اور اس بار جب حضرت عائشہ نے اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا تو آپ نے تصدیق فرمائی اور یہ بھی ظاہر فرما دیا کہ اس سے متعلق وحی نازل ہوئی ہے۔ باب سے حدیث کی مطابقت ظاہر ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قولہ: وزاد غندر امام بخاری نے حدیث کے بعد غندر کا اضافہ دیا ہے، شعبہ کے دوسرے شاگرد نے تو صرف "نعم عذاب القبر" کہا، لیکن غندر نے "عذاب القبر حق" کہا۔

لیکن جس طرح امام بخاری نے غندر کا اضافہ دیا ہے، وہ موہم ہے، اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ غندر کی حدیث کا اور اس حدیث باب کا باقی سیاق ایک ہی ہے یعنی غندر اسی حدیث میں اضافہ کر رہے ہیں؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے، غندر کی یہ روایت مسلم نسائی اور ابن ماجہ میں ہے اور دونوں کے سیاق میں بہت فرق ہے۔

تشریح حدیث پنجم حضرت اسماء کی اس حدیث میں حضور ﷺ کے خطبہ کا ذکر ہے اس میں آپ نے قبر کے فتنہ کا تذکرہ فرمایا تھا، حضرت اسماء فرماتی ہیں کہ قبر کے فتنہ کو سن کر حاضرین کی چیخ نکل گئی۔ باب سے مناسبت ظاہر ہے۔

تشریح حدیث ششم یہ حدیث "باب المیت یسمع خفق نعالھم" میں اسی تفصیل کے ساتھ گذر چکی ہے، وہاں تشریح اور متعلقہ باتیں آ چکی ہیں، دونوں کے الفاظ میں بہت ہی کم فرق ہے، اس میں مؤمن کے لیے انعام اور کافر و منافق کے لیے عذاب کا ذکر ہے، ترجمہ کا ثبوت ظاہر ہے۔

امام بخاری نے اس باب میں، متن کے اعتبار سے چھ اور سند کے اعتبار سے سات روایات دی ہیں؛ اس سلسلے میں، حضرت الاستاذؒ نے فرمایا کہ روایات کثیرہ لا کر امام بخاری نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ عذاب قبر کی روایات متواتر ہیں۔

[۸۷] بَابُ التَّعَوُّذِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

(۱۳۷۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَوْنُ بْنُ أَبِي جُحَيْفَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ رضي الله عنهم قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ وَقَدْ وَجَبَتِ الشَّمْسُ، فَسَمِعَ صَوْتًا فَقَالَ: يَهُودُ تُعَذَّبُ فِي قُبُورِهَا.

(۱۳۷۵) وَقَالَ النَّضْرُ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا عَوْنٌ، سَمِعْتُ أَبِي، سَمِعْتُ الْبَرَاءَ،

عَنْ أَبِي أَيُّوبَ رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

(۱۳۷۶) حَدَّثَنَا مُعَلًّى، حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَتْنِي ابْنَةُ خَالِدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ، أَنَّهَا سَمِعَتِ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ يَتَعَوَّذُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ.

(آئندہ:۶۳۶۴)

(۱۳۷۷) حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَدْعُو: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ. وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ".

ترجمہ [باب] عذاب قبر سے پناہ مانگنے کا بیان۔ حضرت ابوایوبؓ نے بیان کیا کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ سورج غروب ہونے کے وقت نکلے تو ایک آواز سنی، آپ نے فرمایا کہ یہ یہود ہیں، جن کو قبروں میں عذاب دیا جارہا ہے۔

یہی روایت شعبہ کے دوسرے شاگرد نضر بن شمیل نے بھی بیان کی اور انہوں نے عون کی اپنے والد ابو جحیفہ سے اور ان کی براء بن عازب سے سماع کی تصریح کی۔

حضرت بنت خالد نے بیان کیا کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو قبر کے عذاب سے پناہ مانگتے ہوئے سنا۔

حضرت ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ پیغمبر ﷺ یہ دعاء مانگا کرتے تھے: "اللهم إني إلخ" کہ اے اللہ! میں قبر کے عذاب سے، جہنم کے عذاب سے، زندگی اور موت کے فتنے سے اور مسیح دجال کے فتنہ سے؛ آپ کی پناہ مانگتا ہوں۔

مقصد ترجمہ زین الدین بن المنیر نے فرمایا کہ اس باب کی احادیث گذشتہ باب سے تعلق رکھتی ہیں، یعنی ان سے بھی عذاب قبر کا عقیدہ ثابت ہوتا ہے، لیکن امام بخاری کے مدنظر دو الگ الگ مقاصد ہیں اور دونوں کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے دو باب قائم کیے، پہلا مقصد تو قبر کے عذاب کو ثابت کرنا ہے، اس کے لیے گذشتہ باب قائم کیا اور اس میں متعدد احادیث ذکر کیں، دوسرا مقصد جو کہ اسی پہلے مقصد کے بعد مرتب ہونا چاہیے، یہ ہے کہ جب عذاب قبر ثابت ہے تو اس سے پناہ مانگنا ضروری ہے، اس دوسرے مقصد کے لیے یہ باب قائم کیا۔

تشریح حدیث اول حضرت ابوایوب انصاری کی اس حدیث کی فضیلت اور خوبی یہ ہے کہ اس میں تین صحابہ ہیں، جو ایک دوسرے سے روایت کررہے ہیں، ابو جحیفہ، براء بن عازب اور ابوایوب رضي الله تعالى عنهم ، حضرت ابوایوبؓ نے بیان کیا کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ قضائے حاجت کے لیے مدینہ منورہ سے باہر تشریف لے گئے، تو ایک آواز سنی اور اس کے بارے میں یہ فرمایا کہ یہ یہود ہیں جن کو قبروں میں عذاب دیا جارہا ہے۔

اس آواز کے بارے میں حدیث میں یہ صراحت نہیں ہے کہ یہ آواز ان یہودیوں کی تھی جن کو عذاب دیا جارہا تھا، یا

عذاب پر مامور فرشتوں کی تھی، یا خود عذاب کی تھی؛ مگر طبرانی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آواز ان یہودیوں کی تھی جو عذاب میں مبتلاء تھے: "قال: أسمع أصوات اليهود يعذبون في قبورهم"۔

حدیث کی ترجمہ سے مطابقت کا بیان

ترجمہ قبر کے عذاب سے پناہ مانگنے کا ہے اور حدیث میں پناہ مانگنے کا ذکر نہیں ہے، تو حدیث ترجمہ کے مطابق نہیں ہوئی، اس سلسلے میں ابن رشید نے یہ کہا کہ اس حدیث میں تعوذ کا تذکرہ نہیں؛ مگر اس کے بعد ذکر کردہ بنت خالد کی حدیث میں تعوذ کا ذکر ہے، بنت خالد کی حدیث کو امام بخاری یہی اشارہ کرنے کے لیے لائے ہیں کہ اس حدیث میں جس تعوذ کا ذکر ہے وہ اسی موقعہ کا تعوذ ہے جس کو ابوایوبؓ بیان کر رہے ہیں اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ حضور ﷺ عام حالات میں بھی عذاب قبر سے پناہ مانگتے تھے اور صحابہ کو اس کی تعلیم دیتے تھے، تو اس موقعہ پر تو بدرجہ اولی تعوذ کیا ہوگا۔

لیکن جیسا کہ مخفی نہیں ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ اس موقعہ پر نبی کریم ﷺ نے عادت شریفہ کے مطابق تعوذ کیا ہوگا تو اس کی گنجائش ہے؛ مگر تعیین کے ساتھ یہ کہنا کہ بنت خالد نے جو تعوذ سنا وہ اسی موقعہ سے متعلق ہے، قابل غور ہے، یعنی ان دونوں قصوں کو ایک کہنا محل نظر ہے؛ اس لیے کہ ابوایوبؓ کی حدیث طبرانی میں مفصل ہے اور اس میں یہ تصریح ہے کہ یہ قصہ مدینہ منورہ سے باہر پیش آیا تھا، جب آپ ﷺ قضائے حاجت کے لیے تشریف لے گئے تھے اور ابو ایوبؓ اس وقت پانی اٹھائے ہوئے تھے، غالب گمان یہی ہے کہ اس وقت آپ ﷺ کے ساتھ ابوایوبؓ تنہا تھے۔

حضرت الاستاذؒ کی رائے

حدیث کی ترجمہ سے مطابقت کے بارے میں حضرت الاستاذؒ نے دو باتیں ارشاد فرمائیں، ایک تو یہ کہ حدیث میں جو عذاب قبر کا ذکر ہے، اس کا مقصد صحابہ کو اس سے تعوذ کی تعلیم دینا ہے؛ اس طرح عذاب کے ذکر سے تعوذ کا ذکر دلالۃً ثابت ہو گیا۔

دوسری بات یہ فرمائی کہ عدم ذکر عدم تعوذ کو مستلزم نہیں، یعنی حضرت ابوایوبؓ کی حدیث میں تعوذ کا ذکر نہیں ہے؛ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور ﷺ نے اس وقت تعوذ نہیں کیا تھا، ظاہر یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اور ابوایوبؓ وغیرہ نے اس وقت تعوذ کیا ہوگا؛ کیوں کہ ایسی ہولناک خبر پر گھبراہٹ کا پیدا ہونا اور اس سے اللہ کی پناہ مانگنا فطری امر ہے؛ مگر چوں کہ تعوذ کوئی نئی اور انوکھی بات نہ تھی؛ اس لیے راوی نے اس کے ذکر کو ضروری نہیں سمجھا البتہ عذاب کی آواز کا سنائی دینا، بہت عجیب چیز تھی اس لیے اس کو ذکر کیا۔

قولہ: حدثنا النضر

نضر بن شمیل شعبہ کے شاگرد ہیں، پہلی حدیث ان کے دوسرے شاگرد یحیی سے مروی ہے، اس میں عون کی اپنے والد سے سماع کی تصریح نہیں تھی؛ جبکہ نضر کی روایت میں یہ تصریح ہے، امام بخاری نے اسی سماع پر تنبیہ کے لیے اس طریق کو ذکر کیا۔ اسماعیلی نے اسے موصولاً ذکر کیا ہے، مگر متن انہوں نے بھی نہیں دیا ہے، البتہ اسحاق بن راہویہ نے یہ حدیث اپنی مسند میں مع متن ذکر کی ہے۔

تشریح حدیث دوم بنت خالد صحابیہ ہیں، ان کی کنیت ام خالد ہے اور یہ بنت خالد اور ام خالد دونوں سے برابر معروف ہیں، نام أمة ہے، انہوں نے نبی کریم ﷺ کو قبر کے عذاب سے پناہ مانگتے ہوئے سنا، حضور ﷺ کا خود عذاب سے پناہ مانگنا صحابہ کو تعلیم دینے کے لیے بھی ہوتا تھا اور اللہ کے سامنے اپنی عاجزی اور بندگی کو ظاہر کرنے کے لیے بھی اور اللہ نے جو آپ کو مقام عطاء فرمایا اس کے شکر کے لیے بھی، چنانچہ مروی ہے کہ جب آپ سے عرض کیا گیا کہ آپ بخشے بخشائے ہیں، پھر کیوں ایسی مشقت اٹھاتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا تھا: "أفلا أكون عبداً شكوراً؟"۔ حدیث کی ترجمہ سے مطابقت واضح ہے۔

تشریح حدیث دوم اس حدیث میں حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ کی دعاء ذکر کی ہے، اس میں عذاب قبر کے علاوہ جہنم کے عذاب، زندگی اور موت کے فتنہ اور مسیح دجال کے فتنہ سے بھی پناہ مانگنے کا ذکر ہے۔ زندگی کے فتنہ سے معاصی اور موت کے فتنہ سے منکر نکیر کا سوال کرنا مراد ہے اور دجال کے فتنہ کا ذکر امت کی تعلیم کے لیے ہے؛ کیوں کہ دجال کے فتنہ کے بارے میں خود حضور ﷺ نے صحابہ کو بتا دیا تھا کہ اس کا ظہور قیامت کے قریب ہوگا؛ بلکہ اس کا آنا قیامت کی بڑی نشانیوں میں سے ہے، لیکن امت کو اس کے فتنہ سے تعوذ کا عادی بنانے اور اس کے فتنے سے آخری زمانے تک آگاہ رکھنے کے لیے، حضور ﷺ اپنے تعوذ میں اس کے فتنہ کو شامل فرماتے تھے۔

مسیح دجال کے فتنہ کو اس مقام میں ذکر کرنے کی وجہ اور علامہ کشمیریؒ کی رائے مگر پھر بھی قبر اور جہنم کے عذاب سے پناہ طلب کرنے کے ساتھ اس کے ذکر میں عدم مناسبت کا خیال ہوتا ہے، اس بارے میں علامہ کشمیریؒ نے عجیب بات ارشاد فرمائی، ان کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ مسیح دجال کا فتنہ بعض لوگوں کو ان کی قبروں میں بھی پیش آئے گا اور اسی لیے اس فتنہ کو قبر کے عذاب کے ساتھ ذکر کیا گیا، حضرت فرماتے ہیں: "مجھے مسیح دجال کے فتنہ سے تعوذ کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی تھی؛ کیوں کہ وہ تو زندگی میں ہوگا؛ یہاں تک کہ میں نے "البدور السافرة" میں یہ مرفوع روایت دیکھی کہ "جس کے دل میں عثمان سے بغض ہوگا وہ اپنی قبر میں دجال کے فتنہ سے محفوظ نہیں رہے گا" یہ حدیث دیکھ کر یہ بھی معلوم ہوا کہ مسیح دجال کا فتنہ قبروں تک پہنچے گا اور اس سے پناہ مانگنا بھی سمجھ میں آیا، نیز عذاب قبر سے تعوذ کو مسیح دجال کے فتنہ سے تعوذ کے ساتھ ملانے کی وجہ بھی ظاہر ہوئی"۔ باب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہے۔

[۸۸] بَابُ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنَ الْغِيبَةِ وَالْبَوْلِ

(۱۳۷۸) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ طَاوُوسٍ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى قَبْرَيْنِ، فَقَالَ: "إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ - ثُمَّ قَالَ - بَلَى أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ يَسْعَى بِالنَّمِيمَةِ، وَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ

لَايَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ"، قَالَ: ثُمَّ أَخَذَ عُودًا رَطْبًا فَكَسَرَهُ بِاثْنَيْنِ، ثُمَّ غَرَزَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى قَبْرٍ، ثُمَّ قَالَ: "لَعَلَّهُ يُخَفِّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا". (گذشتہ:۲۱۶، ۲۱۸، ۱۳۶۱)

ترجمہ [باب] اس بات کا بیان کہ غیبت کرنے اور پیشاب میں احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے قبر میں عذاب ہوتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ دو قبروں کے پاس سے گذرے اور فرمایا کہ ان دونوں کو عذاب دیا جارہا ہے اور ان کے عذاب کی کوئی بڑی وجہ نہیں ہے، پھر فرمایا البتہ ان میں سے ایک تو چغلی کرتا تھا اور دوسرا اپنے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا، حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ پھر آپ ﷺ نے ایک تازہ لکڑی لی، اس کے دو ٹکڑے کیے اور پھر ان میں سے ہر ایک ٹکڑے کو ایک ایک قبر پر گاڑ دیا اور یہ فرمایا کہ ہوسکتا ہے کہ ان شاخوں کے سوکھنے تک ان کے عذاب میں تخفیف ہو۔

مقصد ترجمہ امام بخاری نے ترجمہ میں عذاب قبر کو غیبت اور پیشاب کے ساتھ مقید کیا ہے، اس پر کسی کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ عذاب قبر ان دونوں کے ساتھ خاص ہے، حالاں کہ قبر کا عذاب ان دونوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

اس سلسلے میں زین الدین بن المنیر نے یہ کہا کہ ترجمہ میں ان دونوں کا ذکر ان کی شدت کو ظاہر کرنے کے لیے ہے، یہ مقصود نہیں ہے کہ ان کے علاوہ دیگر کبائر پر عذاب نہیں ہوگا۔

لیکن یہ بھی قابل ذکر ہے کہ اگرچہ عذاب قبر ان دونوں گناہوں کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ مگر عذاب قبر میں دیگر گناہوں کی بہ نسبت ان دونوں گناہوں کا دخل زیادہ ہے اور پیشاب کے سلسلے میں تو یہ بات خود حدیث میں آئی ہے، سنن اربعہ میں حضرت ابوہریرہ کی مندرجہ ذیل حدیث ہے، جس میں فرمایا گیا ہے کہ پیشاب سے احتیاط کرو؛ اس لیے کہ قبر کا عذاب اکثر وبیشتر پیشاب کے معاملہ میں احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے ہی ہوتا ہے: "**استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه**"۔

ترجمہ سے متعلق حضرت الاستاذؒ کی رائے حضرت الاستاذؒ نے فرمایا کہ اب تک عذاب قبر کی جو احادیث گذری ہیں ان میں کافر، منافق اور یہودیوں کے عذاب کا ذکر آیا ہے، اہل معصیت مؤمنین کا ذکر نہیں آیا، یہ باب امام بخاری نے یہی ظاہر کرنے کے لیے قائم کیا ہے کہ قبر کا عذاب کفر یا نفاق پر موقوف نہیں؛ بلکہ معاصی پر بھی ہوسکتا ہے؛ پھر معاصی میں سے غیبت اور پیشاب کا انتخاب حقوق العباد اور حقوق اللہ کی طرف اشارہ ہے، کہ معاصی اگر کبیرہ درجہ کے ہوں گے تو ان پر عذاب ہوسکتا ہے؛ خواہ وہ حقوق العباد سے تعلق رکھتے ہوں، یا حقوق اللہ سے، تو قبر میں منکر نکیر کے سوالات اگرچہ توحید ورسالت کے بارے میں ہوتے ہیں؛ مگر

عذاب گناہوں پر بھی ہوتا ہے۔

تشریح حدیث حضرت عبداللہ بن عباس کی اس حدیث میں حضور ﷺ کے دوقبروں سے گذرنے کا واقعہ ہے، جن میں مدفون مردوں کو عذاب ہور ہاتھا، یہ حدیث کتاب الوضوء میں بھی ہے اور جنائز میں "باب الجريد على القبر" میں بھی گذری اور وہاں اس حدیث کی تشریح آچکی ہے، اس میں نبی کریم ﷺ نے ان میں سے ایک کے عذاب کی وجہ نمیمہ (چغلی کرنا) ہے اور دوسرے کے عذاب کی وجہ پیشاب میں بے احتیاطی کرنا، ترجمہ ثابت ہو گیا کہ ان دونوں گناہوں کی وجہ سے قبر میں عذاب ہوتا ہے۔

حدیث میں غیبت کا ذکر نہیں یہاں حدیث کی ترجمہ سے مطابقت پر یہ اشکال ہے کہ حدیث میں غیبت کا لفظ نہیں ہے، بلکہ نمیمہ کا لفظ ہے اور نمیمہ کا مفہوم غیبت کے مفہوم سے الگ ہے، کسی کی عدم موجودگی میں اس کے متعلق ایسی بات کہنا جو اس کو نا گوار ہو غیبت ہے اور کسی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے اس کی کوئی بات کسی کے سامنے نقل کرنا نمیمہ ہے۔

اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ امام بخاری نے غیبت کے حکم کو نمیمہ سے لاحق کرنے کے لیے ترجمہ میں غیبت کا لفظ ذکر کیا؛ لیکن اس پر ابن رشید نے یہ اعتراض کیا ہے کہ غیبت کو نمیمہ کے ساتھ لاحق نہیں کیا جا سکتا؛ اس لیے کہ نمیمہ کے مقابلہ میں غیبت کم درجہ کا گناہ ہے اور کسی بڑے گناہ پر عذاب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کم درجہ کے گناہ پر بھی وہ عذاب ہو۔

پھر ابن رشید ہی نے فرمایا کہ یہ ممکن ہے کہ غیبت کا ذکر نمیمہ کے حکم میں شامل کرنے کی بجائے صرف تنبیہ کے لیے ہو، یعنی امام بخاری یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ عذاب اگر چہ نمیمہ پر ہے؛ مگر چوں کہ غیبت بھی اسی قسم کا کبیرہ گناہ ہے، اس لیے اس سے بھی احتیاط کرنی چاہیے اور ڈرنا چاہیے کہ مبادا غیبت پر بھی اس عذاب کا کچھ حصہ مرتب ہو جائے۔

حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ اس حدیث کے بعض طرق میں غیبت کا لفظ بھی آیا ہے، تو - جیسا کہ امام بخاری کی عادت ہے - ترجمہ میں غیبت کے لفظ سے اس طریق کی طرف اشارہ بھی مقصود ہو سکتا ہے۔

علامہ عینی نے فرمایا کہ غیبت نمیمہ کے لیے لازم ہے؛ کیوں کہ جس نے کسی کی بات دوسرے کے سامنے نقل کی، اس نے گویا اس کی غیبت کی؛ اسی لیے کہاوت ہے: "الغيبة والنميمة أختان" کہ غیبت اور نمیمہ دو بہنیں ہیں؛ لہذا حدیث ترجمہ کے مطابق ہو گئی۔

[۸۹] بَابُ الْمَيِّتِ يُعْرَضُ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ

(۱۳۷۹) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ

وَالْعَشِيِّ، إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَيُقَالُ هٰذَا مَقْعَدُكَ حَتّٰى يَبْعَثَكَ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ". (آئندہ: ۳۲۴۰، ۶۵۱۵)

ترجمہ [باب] اس بات کا بیان کہ میت کے سامنے صبح وشام اس کا ٹھکانہ پیش کیا جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے جب کوئی مرجاتا ہے تو صبح وشام اس کے سامنے اس کا ٹھکانہ پیش کیا جاتا ہے، اگر وہ جنتی ہے تو اہل جنت کا اور جہنمی ہے تو اہل جہنم کا اور اس سے کہا جاتا ہے کہ یہ تمہارا ٹھکانہ ہے، یہاں تک کہ اللہ تمہیں قیامت کے دن مبعوث کرے۔

مقصد ترجمہ حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس باب کا مقصد آخرت کے عذاب اور برزخی عذاب کے درمیان فرق بیان کرنا ہے، کہ آخرت کا عذاب مستقل اور بالاستمرار ہوگا، جبکہ قبر کا عذاب وقفہ وقفہ سے ہوگا، یعنی صبح وشام۔

تشریح حدیث حضرت عبداللہ بن عمر نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہر شخص کو مرنے کے بعد صبح وشام اس کا ٹھکانہ دکھایا جاتا ہے، اگر وہ اہل جنت میں سے ہے تو جنت کا ٹھکانہ اور اگر اہل جہنم میں سے ہے تو جہنم کا ٹھکانہ اور یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تمہارا ٹھکانہ ہے یہاں تک کہ اللہ تمہیں قیامت کے دن دوسری زندگی عطا کرے۔

صبح وشام پیش کیے جانے کے بارے میں ابن التین نے یہ کہا کہ اس سے ایک صبح اور ایک شام مراد ہے، جب میت کا جسم سالم اور محفوظ ہوتا ہے اور اگر ہر صبح وشام مراد لی جائے تو یہ کہا جائے گا کہ جسم کے بعض اعضاء باقی رہتے ہیں اور روح کو انہیں سے متعلق کر دیا جاتا ہے اور پھر یہ نظارہ کرایا جاتا ہے؛ لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات مضبوط نہیں ہے؛ اس لیے کہ حدیث میں جس معاملہ کا ذکر ہے، وہ تو تمام مردوں کے لیے ہے اور معلوم ہے کہ بے شمار لوگ ایسے ہیں جو دفن ہی نہیں کیے جاتے، لہٰذا ایک صبح وشام کی بات محض اس لیے کہنا کہ اس وقت جسم باقی رہتا ہے کمزور ہے، اس سلسلے میں بہتر بات یہ ہے جیسا کہ پہلے بھی آچکا ہے اور نصوص کے ظاہر سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ قبر کا عذاب روح اور جسم دونوں کو ہوتا ہے اور جمہور کا مسلک بھی یہی ہے، اب رہا یہ کہنا کہ جسم باقی نہیں رہتا تو پھر جسم کو عذاب کس طرح ہوگا؛ یہ برزخی احوال کو دنیا کے احوال پر قیاس کرنا ہے، اللہ تعالیٰ نے برزخ کے احوال کو ہم سے پردہ میں رکھا ہے، جسم ہماری نظروں میں فنا ہو گیا ہے، لیکن جب نصوص میں جسم کو بھی عذاب دیا جانا آرہا ہے، تو اس کی کوئی صورت ہوگی، جس کے ادراک سے ہم عاجز ہیں۔

اہل معصیت مؤمنوں کو کون سا ٹھکانہ دکھایا جاتا ہے؟ پھر حدیث پاک میں جہنم اور جنت کے ٹھکانوں کے نظارہ کی جو بات ہے، اس میں کافر کے لیے جہنم کے نظارہ کی بات میں تو کوئی اشکال نہیں، اسی طرح مخلص مؤمن کو جنت کا ٹھکانہ دکھانے کی بات بھی ظاہر ہے؛

لیکن ان مؤمنوں کا معاملہ واضح نہیں ہے جن کے نامہء اعمال میں اچھے اور برے ہر طرح کے اعمال ہیں اور جن کے لیے ایک مدت تک جہنم میں رہنے کا فیصلہ بھی ہو سکتا ہے۔

اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ چوں کہ یہ لوگ بھی اپنی سزائیں بھگتنے کے بعد جنت میں داخل ہوں گے؛ اس لیے ان کو بھی جنت والا ٹھکانہ دکھایا جاتا ہے؛ لیکن علامہ قرطبی نے یہ کہا ہے کہ ان لوگوں کو دونوں ٹھکانے دکھائے جاتے ہیں۔

قولہ: "إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة" اس جملہ میں شرط اور جزاء متحد ہیں، جبکہ کلام کے مفید ہونے کے لیے شرط وجزاء میں اختلاف ضروری ہے، اس سلسلے میں علامہ تورپشتی نے یہ کہا کہ اس کی اصل یہ ہے: "فيعرض عليه مقعده من مقاعد أهل الجنة"، کہ اگر وہ اہل جنت میں سے ہوگا تو اس کے سامنے جنتیوں کے ٹھکانوں میں سے اس کا ٹھکانہ پیش کیا جائے گا، اس صورت میں شرط اور جزاء میں فرق ہو گیا اور کلام بامعنی ہو گیا اور علامہ طیبی نے یہ فرمایا کہ یہاں بلاغت کے اصول کے مطابق شرط وجزاء کا اتحاد جزاء کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لیے ہے، تو اس تعبیر سے جنت کے ٹھکانہ کی عظمت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔

قولہ: "حتى يبعثك الله" بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حتی اس عرض کی غایت ہے، یعنی یہ ٹھکانہ پیش کیے جانے کا عمل بعثت تک جاری رہے گا؛ لیکن راجح یہ ہے کہ یہ عرض کی غایت نہیں؛ بلکہ یہ فرشتوں کے کلام کا ایک حصہ ہے اور اس کی تقدیر یہ ہے کہ اس پیش کرنے کے وقت فرشتے اس سے کہتے ہیں کہ بعثت تک تو تمہارے لیے اس مقام کے مشاہدے کی نعمت ہے، پھر بعثت کے بعد اس سے بڑی نعمت دی جائے گی، یعنی اس مقام میں جانا نصیب ہوگا، اس کی وضاحت مسلم کی روایت میں آئی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة" یعنی یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ تمہیں قیامت کے دن اس مقام میں پہنچائے، اس میں اس ٹھکانہ میں جانے کا ذکر ہے۔

یہ بھی قابل ذکر ہے کہ شہداء کے بارے میں احادیث میں آیا ہے کہ ان کی روحیں جنت میں آتی جاتی ہیں، تو ظاہر ہے کہ جنت کا ٹھکانہ صبح وشام پیش کیے جانے کے مقابلے میں یہ مقام بہت بلند ہے، اس لیے گویا یہ عرض والی نعمت شہداء کے علاوہ دوسرے جنتیوں کے لیے ہے اور شہداء کو اس سے آگے کا مقام حاصل ہے کہ وہ جنت میں جاتے ہیں اور وہاں حسب منشاء آزادانہ سیر کرتے ہیں: "تسرح من الجنة حيث شاء ت"، (مسلم)۔

[۹۰] بَابُ كَلَامِ الْمَيِّتِ عَلَى الْجَنَازَةِ

(۱۳۸۰) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ رضي الله عنه يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: إِذَا وُضِعَتِ الْجَنَازَةُ فَاحْتَمَلَهَا الرِّجَالُ عَلَى أَعْنَاقِهِمْ، فَإِنْ كَانَتْ صَالِحَةً قَالَتْ: قَدِّمُونِي قَدِّمُونِي، وَإِنْ كَانَتْ

غَيْرَ صَالِحَةٍ قَالَتْ: يَا وَيْلَهَا أَيْنَ يَذْهَبُونَ بِهَا، يَسْمَعُ صَوْتَهَا كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا الْإِنْسَانَ، وَلَوْ سَمِعَهَا الْإِنْسَانُ لَصَعِقَ. (گذشتہ:۱۳۱۴،۱۳۱۶)

ترجمہ [باب] جنازہ کی چارپائی پر میت کے کلام کرنے کا بیان۔ حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب جنازہ رکھ دیا جاتا ہے اور لوگ اسے اپنے کاندھوں پر اٹھا لیتے ہیں، تو اگر وہ نیک ہوتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ مجھے آگے لے چلو مجھے آگے لے چلو اور اگر نیک نہیں ہوتا تو کہتا ہے کہ ہائے میری ہلاکت یہ مجھے کہاں لیے جا رہے ہیں، اس کی آواز انسان کے علاوہ ہر شئے سنتی ہے اور اگر انسان اس کو سن لے تو بیہوش ہو جائے۔

مقصد ترجمہ اور تشریح حدیث یہ حدیث کئی بار گذر چکی ہے اور اس کی تشریح بھی کتاب الجنائز ہی میں آچکی ہے، امام بخاری نے اسی حدیث پر ۳۸ ابواب قبل، باب نمبر ۵۲ پر یہ ترجمہ قائم کیا تھا: "**باب قول الميت وهو على الجنازة: قدموني قدموني**" بظاہر یہ زیر بحث ترجمہ اسی ترجمہ کے مشابہ ہے اس لیے تکرار کا اشکال ہوگا۔

ابن رشید نے اس تکرار کی حکمت یہ بیان کی کہ دونوں ابواب اپنے اپنے مقام کی مناسبت کے لحاظ سے لائے گئے ہیں، پہلا باب اپنے ماقبل کی مناسبت سے لایا گیا تھا اور یہ دوسرا باب اپنے ماقبل کی مناسبت سے لایا گیا ہے، چنانچہ وہاں ماقبل والا باب جنازے میں جلدی کرنے سے متعلق تھا یعنی: "**باب السرعة بالجنازة**" تو اس کے بعد "**باب قول الميت وهو على الجنازة: قدموني قدموني**" لائے تھے، جس میں میت کی طرف سے اسی عجلت کے تقاضے کا ذکر ہے اور یہاں ماقبل کا ترجمہ صبح وشام جنت یا جہنم کے ٹھکانہ کو پیش کیے جانے کا تھا، تو اس کے بعد یہ ترجمہ "**باب كلام الميت على الجنازة**" لے آئے؛ جس سے گذشتہ مضمون ہی کی وضاحت ہوتی ہے؛ کیوں کہ صالح میت کا "**قدموني**" کہنا اور غیر صالح کا ہائے ہائے کرنا یہ ٹھکانہ پیش کیے جانے کے آثار ومبادی میں سے ہیں؛ تو گویا اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ گذشتہ باب میں جس عرض کا ذکر تھا اس کی ابتدا تجہیز وتکفین کے وقت ہی سے ہو جاتی ہے۔

حضرت شیخ زکریا رحمۃ اللہ علیہ کی رائے اس تکرار کے اشکال کا حضرت شیخ زکریاؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ پہلے باب کا مقصد اس بات پر تنبیہ کرنا تھا کہ حدیث میں جو جنازہ کا لفظ ہے اس سے میت مراد ہے اور اس سلسلے میں جو دوسرا قول تخت یا مسہری کا ہے وہ مرجوح ہے، اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے: "**إذا وضع المؤمن على سريره يقول: قدموني**" اور دوسرے ترجمہ سے بالتصریح کلام میت کو ثابت کرنا مقصود ہے اور ساتھ ساتھ ابوداؤد کی مندرجہ ذیل حدیث کی طرف اشارہ بھی مقصود ہے: "**عن ابن أبي نملة عن أبيه أنه بينما هو جالس عند رسول الله ﷺ وعنده رجل من اليهود، مر بجنازة فقال: يا محمد! هل تتكلم هذه الجنازة؟ فقال: النبي ﷺ: الله أعلم، قال اليهودي: إنها تتكلم، فقال**

رسول اللہ ﷺ: ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم" ۔اس حدیث میں یہ ہے کہ ایک یہودی نے جب ایک جنازہ کے بارے میں حضور ﷺ سے یہ سوال کیا کہ کیا جنازہ بولتا ہے؟ تو آپ نے یہ جواب دیا کہ اللہ بہتر جانتا ہے، تو شاید امام بخاری یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ ابوداؤد کی حدیث میں جو واقعہ ہے وہ اس وقت کا ہے جب اس بارے میں وحی نازل نہیں ہوئی تھی۔

حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہاں امام بخاری کلام میت کے عنوان سے سماع موتی کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ جب میت بول سکتا ہے تو سن بھی سکتا ہے اور اس سے قبل جو اس مضمون کا ترجمہ گذرا ہے یعنی "باب قول الميت وهو على الجنازة: قدموني قدموني" وہ مقصد کے لحاظ سے اس ترجمہ سے بالکل مختلف ہے، وہاں میت کی طرف سے تجہیز وتکفین میں اور منزل کی طرف لیجانے میں جلدی کرنے کے تقاضہ کا اظہار مقصود تھا، اسی لیے میت کے کلام میں جو عجلت کے تقاضہ پر دلالت کرنے والے کلمات تھے یعنی "قدموني قدموني" وہ بھی عنوان میں شامل کیے گئے تھے، جبکہ اس ترجمہ میں میت کے کلام کا وہ حصہ نہیں لیا گیا اور مطلق کلام کو عنوان بنایا گیا۔

ایک نکتہ کی بات

حضرت الاستاذؒ نے فرمایا کہ ترجمہ میں کلام کو میت کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور معلوم ہے کہ مردہ جسم ہے نہ کہ روح؛ کیوں کہ موت جسم پر واقع ہوتی ہے، تو ثابت ہوا کہ یہ کلام اس جسم کا ہے جسے لوگ کاندھے پر اٹھا کر لیجا رہے ہیں، محض روح کا نہیں، البتہ روح کا اس جسم سے ایک گونہ تعلق قائم رہتا ہے اور میت کا سننا، بولنا، خوش ہونا، غم کرنا، لذت حاصل کرنا اور تکلیف محسوس کرنا؛ اسی تعلق کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ قبر کا عذاب جسم اور روح دونوں کو ہوتا ہے۔

[۹۱] بَابُ مَا قِيلَ فِي أَوْلَادِ الْمُسْلِمِينَ؟

قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: "مَنْ مَاتَ لَهُ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ لَمْ يَبْلُغُوا الْحِنْثَ كَانَ لَهُ حِجَابًا مِنَ النَّارِ، أَوْ دَخَلَ الْجَنَّةَ".

(۱۳۸۱) حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَا مِنَ النَّاسِ مُسْلِمٌ يَمُوتُ لَهُ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ لَمْ يَبْلُغُوا الْحِنْثَ إِلَّا أَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ إِيَّاهُمْ.

(گذشتہ: ۱۲۴۸)

(۱۳۸۲) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ سَمِعَ الْبَرَاءَ رضي

اللہ عنہ قَالَ:: لَمَّا تُوُفِّيَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ إِنَّ لَهُ مُرْضِعًا فِي الْجَنَّةِ. (آئندہ:۳۲۵۵،۶۱۹۵)

ترجمہ [باب] مسلمانوں کے بچوں کے بارے میں جو کہا گیا ہے اس کا بیان۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: جس شخص کے ایسے تین بچے فوت ہو جائیں جو سن بلوغ کو نہیں پہنچے تھے، تو وہ اس کے لیے جہنم سے آڑ ہوں گے، یا یہ فرمایا کہ وہ جنت میں داخل ہوگا۔

حضرت انس بن مالک نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس مسلمان کے تین ایسے بچے فوت ہو جائیں جو بلوغ کی عمر کو نہیں پہنچے تھے، تو اللہ تعالی اس رحمت کی بدولت جو اسے بچوں کے ساتھ ہے اس کو جنت میں داخل کرے گا۔

حضرت براء بن عازب نے بیان کیا کہ جب حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کے لیے جنت میں ایک دودھ پلانے والی ہے۔

مقصد ترجمہ اس باب میں مسلمانوں کی نابالغ اولاد کے انجام اور موت کے بعد ان کے مستقر اور مقام کو بیان کرنا چاہتے ہیں، معتد بہ اور قابل ذکر علماء کا اس پر اجماع ہے کہ مسلمانوں کے بچے اہل جنت میں سے ہیں، سے ہیں، ہاں بعض حضرات نے حضرت عائشہ کی ایک حدیث کی وجہ سے اس مسئلہ میں توقف کا مسلک اختیار کیا، حضرت عائشہ کی یہ حدیث امام مسلم نے روایت کی ہے، اس میں ہے کہ ایک انصاری بچہ کے انتقال پر حضرت عائشہؓ نے یہ کہا تھا کہ اس بچہ کے لیے خوشخبری ہے، اس نے نہ تو گناہ کیا اور نہ گناہ کرنے کی عمر پائی: ”طوبى له لم يعمل سوءً ولم يدركه“۔ حضور ﷺ نے اس پر ٹوکا اور یہ فرمایا کہ عائشہ اس کے علاوہ کچھ اور کہنا تھا، بے شک اللہ تعالی نے جنت کے لیے جنتیوں کو پیدا کیا ہے: ”أو غير ذلك يا عائشة! إن الله خلق للجنة أهلًا“۔

اس حدیث کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ ابتدائی زمانہ کا واقعہ ہے، جب کہ اس بارے میں وحی نازل نہیں ہوئی تھی اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کا یہ ٹوکنا اس لیے نہیں تھا کہ مسلمان بچے جنت میں نہیں جائیں گے، آپ کے ٹوکنے سبب یہ تھا کہ حضرت عائشہ نے ایک غیبی معاملہ میں قطعی انداز کی رائے دی تھی، یہی وجہ ہے کہ اس موقعہ پر آپ ﷺ نے اس مسئلہ پر کوئی حکم بیان نہیں کیا، جہاں اس کی تصریح نہیں کی کہ مسلمانوں کے نابالغ بچے جنت میں جائیں گے؛ وہیں یہ بھی نہیں فرمایا کہ ان کا مقام جنت نہیں ہے کہ اس موقعہ پر ان کا حکم بیان کرنا مدنظر نہیں تھا؛ بلکہ اس وقت کے مقصود کے خلاف تھا، اس وقت تو اس خاص رجحان کو روکنا مقصود تھا اس لیے کہ ان چیزوں سے لوگوں کو جرأت ہوتی ہے اور وہ ان باتوں میں رائے دیتے ہیں جن کا نہ تو ان کو علم ہے اور نہ ہی ان کے پاس ان باتوں کو جاننے کے ذرائع ہیں۔ اس کی نظیر پیچھے گذر چکی ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون کے انتقال پر ایک صحابیہ نے ان کے بارے میں ایسی ہی بات کہی تھی، تو حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا تھا، اس کا مطلب یہ نہیں نکالا جا سکتا کہ حضور ﷺ کو نعوذ

باللہ ان کے جنت میں نہ جانے کا اندیشہ تھا؛ بلکہ مقصود یہ تھا کہ جن باتوں کا علم نہیں ہے ان میں خاموشی اختیار کی جائے، خاص طور پر ان باتوں میں جن کا تعلق غیب اور امور آخرت سے ہے۔

مقصد ترجمہ سے متعلق حافظ ابن حجرؒ کی رائے

امام بخاری نے ترجمہ میں حضرت ابو ہریرہ کی جس حدیث کو ذکر کیا ہے اس کے بعض طرق میں مسلمانوں کے بچوں کو والدین کے ساتھ جنت میں داخل کیے جانے کی تصریح ہے، حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ ممکن ہے کہ ترجمہ سے اس طریق کی طرف اشارہ مقصود ہو۔

حضرت شیخ زکریاؒ کی رائے

حضرت شیخ زکریاؒ نے فرمایا کہ ترجمہ میں "ما قیل" کا لفظ اس مسئلہ میں روایات کے اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کے لیے لایا گیا ہے، کہ بعض روایات اولاد مسلمین کے جنتی ہونے پر بالجزم دلالت کرتی ہیں، جیسے حضرت عائشہ کی مندرجہ ذیل حدیث، جس میں ان کے جنتی ہونے کی تصریح ہے: "قالت: قلت: یارسول اللہ! ذراري المؤمنين؟ قال: من آبائهم" دوسری طرف بعض روایات سے اس مسئلہ میں تردد اور عدم جزم سمجھ میں آتا ہے، جیسے مسلم کی حضرت عائشہ کی حدیث جس کا ذکر اوپر ابھی آیا۔ تو حضرت شیخ زکریاؒ کی رائے کے مطابق، مقصد ترجمہ یہ ہوا کہ اگرچہ جمہور کا مسلک اولاد مسلمین کے بارے میں یہ ہے کہ وہ جنتی ہیں اور اکثر احادیث بھی اسی پر دلالت کرتی ہیں، تاہم بعض روایات سے توقف بھی معلوم ہوتا ہے، ایسی صورت میں جمہور کی طرف سے ان کی تاویل کی ضرورت ہوگی۔

اولاد مسلمین کے جنت میں جانے کا ثبوت قرآن سے

مسلمانوں کے بچوں کے جنتی ہونے کا ثبوت سورۂ طور کی اس آیت سے بھی ہوتا ہے: ﴿والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم﴾ اس آیت کی راجح تفسیر یہی ہے کہ ایمان والوں کے نابالغ بچے ان کے ساتھ جنت میں ہوں گے۔ امام احمد بن حنبل کے صاحبزادے عبداللہ نے زیادات مسند میں حضرت علی کی یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے جس میں مسلمان بچوں کے جنت میں داخل کیے جانے کی تصریح ہے اور اس کی تائید میں خود حضور ﷺ کا قرآن کی یہ آیت تلاوت کرنا مذکور ہے اور جہاں تک اس حدیث میں مشرک بچوں کے جہنم میں ہونے کا ذکر ہے، تو اس پر کلام اگلے باب میں آرہا ہے: "عن علي عن النبي ﷺ قال: إن المسلمين وأولادهم في الجنة، والمشركين وأولادهم في النار، ثم قرأ: والذين آمنوا الآية"، مفسر قرآن حضرت ابن عباس نے بھی اس آیت کی اسی تفسیر پر جزم ظاہر کیا ہے۔

ابو ہریرہ کی معلق حدیث کی تشریح

حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد نقل فرمایا کہ جس مسلمان کے تین نابالغ بچے فوت ہو جائیں، وہ بچے اس کے لیے جہنم سے رکاوٹ ہوں

گے۔اس متن کے بارے میں حافظ ابن حجر نے کہا کہ میری نظر سے نہیں گذرا، پھر ابن حجر نے حضرت ابو ہریرہ سے اسی مضمون کے دو متن ذکر کیے پہلا اس طرح ہے:"ما من مسلمين يموت لهما ثلاثة من الأولاد لم يبلغوا الحنث إلا أدخلهما الله وإياهم بفضل رحمته الجنة" یہ متن مسند احمد میں ہے اور دوسرا سیاق یہ دیا جو کہ مسلم میں ہے:"لا يموت لإحداكن ثلاثة من الولد فتحتسب إلا دخلت الجنة"۔دیگر شراح نے بھی بخاری کے دیے ہوئے سیاق سے لاعلمی کا اظہار کیا ہے،خود امام بخاری بھی یہ حدیث"باب فضل من مات له ولد فاحتسب" میں ذکر کر چکے ہیں اور وہاں بھی متن یہ نہیں ہے، بلکہ اس کے الفاظ یہ ہیں:"لا يموت لمسلم ثلاثة من الولد تلج النار إلا تحلة القسم"۔

قوله: "كان له" بخاری کے اکثر راویوں نے"كان له" واحد کے صیغے کے ساتھ نقل کیا ہے؛لیکن کشمیھنی نے"كانوا له"جمع کا صیغہ روایت کیا ہے کشمیھنی کی روایت ظاہر معلوم ہوتی ہے اور اس صورت میں ضمیر"ثلاثة من الولد" کی طرف لوٹے گی اور جمہور کی روایت-كان له- کے اعتبار سے ضمیر کا مرجع موت ہوگا، جو کہ "مات"فعل سے سمجھ میں آرہا ہے۔اس تعلیق کی ترجمہ سے مطابقت دلالۃ النص کے طور پر ہے،اس طرح کہ جب وہ بچے اپنے والدین کے لیے جہنم سے حفاظت کا سبب ہیں،تو خود ان کا جہنم سے محفوظ ہونا اور جنت میں داخل ہونا بدرجہ اولی ہوگا۔

تشریح حدیث اول حضرت انس بن مالک رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد بیان کرتے ہیں کہ جس مسلمان کے تین نابالغ بچے فوت ہو جائیں،اسے اللہ تعالی رحمت کی بدولت جنت میں داخل فرمائے گا۔حدیث کی ترجمہ سے مطابقت جیسا گذشتہ حدیث کی تشریح میں بھی کہا گیا یہی ہے کہ جب والدین کو ان بچوں کی بدولت جنت نصیب ہوگی تو خود ان کو بدرجہ اولی ہوگی۔

تشریح حدیث دوم حضرت براء بن عازبؓ کا بیان ہے جب رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادے ابراہیم کی وفات ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کے لیے جنت میں ایک دودھ پلانے والی ہے۔حضرت ابراہیم کی وفات کا قصہ تفصیل کے ساتھ "باب قول النبي ﷺ إنا بك لمحزونون" (باب نمبر ۴۳، حدیث نمبر ۱۳۰۳) میں گذر چکا ہے۔اس حدیث کو اس باب میں ذکر کر کے امام بخاری نے اپنا رجحان بھی ظاہر کر دیا کہ اولاد مسلمین اپنے ماں باپ کے ساتھ جنت میں ہوں گے۔قوله: "إن له مرضعًا" علامہ سندھی نے کہا کہ دودھ پلانے کا یہ انتظام رسول اللہ ﷺ کے اکرام واعزاز کے لیے کیا گیا؛ ورنہ جنت میں ان کو پرورش کرنے والی اور دودھ پلانے والی کی حاجت نہیں ہے۔

(۹۲) بَابُ مَا قِيلَ فِي أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ

(۱۳۸۳) حَدَّثَنَا حِبَّانُ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي بِشْرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ: اللهُ إِذْ خَلَقَهُمْ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ. (آئندہ: ۶۵۹۷)

(۱۳۸۴) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ اللَّيْثِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه يَقُولُ: سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ ذَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ: اللهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ. (آئندہ: ۶۵۹۸، ۶۶۰۰)

(۱۳۸۵) حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَهِيمَةِ تُنْتِجُ الْبَهِيمَةَ، هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ. (گذشتہ: ۱۳۵۸، ۱۳۵۹)

ترجمہ [باب] مشرکین کی اولاد کے بارے میں جو وارد ہوا ہے اس کا بیان۔ حضرت ابن عباس نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ سے مشرکین کی نابالغ اولاد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے جب ان کو پیدا کیا تھا اسی وقت سے خوب جانتا ہے کہ وہ کیسے اعمال کرنے والے تھے۔

حضرت ابو ہریرہ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ سے مشرکین کے بچوں کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ان اعمال کو زیادہ جانتا ہے جو وہ کرنے والے تھے۔

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کے ماں باپ اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں، جیسے چوپایہ چوپایے کو جنم دیتا ہے، کیا تم اس میں کان کٹا دیکھتے ہو؟

مقصد ترجمہ اس باب میں مشرکین کی نابالغ اولاد کے انجام کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ آخرت میں وہ کہاں ہوں گے؟ اس مسئلہ میں بہت اختلاف ہے اور علماء وائمہ کے متعدد اقوال ہیں، حافظ ابن حجر نے دس اقوال ذکر کیے ہیں، جب کہ بعض دیگر شارحین نے ان کی تعداد بارہ تک بیان کی ہے تفصیل ابھی آئے گی۔

امام بخاری نے اس باب میں تین احادیث ذکر کی ہیں، پہلی دو حدیثوں سے - جن کا مضمون ایک ہی ہے - توقف کی تائید ہوتی ہے یعنی اس معاملہ کو اللہ کی مشیت پر موقوف رکھا جائے، تیسری حدیث سے ان کا جنت میں ہونا معلوم ہوتا ہے اور پھر اگلے باب میں - جو کہ عنوان کے بغیر ہے اور اس کی حدیث اسی مضمون سے متعلق ہے - جو حضرت

ابراہیم کے قصہ والی حدیث ہے اس میں ان بچوں کے جنت میں ہونے کی صراحت ہے، ان احادیث کی ترتیب سے حافظ ابن حجر نے یہ اخذ کیا کہ امام بخاری کا رجحان اس مسئلہ میں ان کے جنتی ہونے کا ہے، کیوں کہ اس سلسلے کی احادیث آخر میں لائے ہیں، لیکن حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ یہ خیال غلط ہے اور امام بخاری کا موقف توقف ہی کا ہے جیسا کہ کتاب القدر سے معلوم ہوتا ہے۔

اولادِ مشرکین کا حکم، جمہور کا مسلک

جیسا کہ بتایا گیا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور اقوال کی تعداد بارہ تک بیان کی گئی ہے، لیکن دلائل کی روشنی میں ان میں سے دو قول اہم ہیں، پہلا قول توقف کا ہے کہ ان کا معاملہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے، ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ جو معاملہ چاہے گا کرے گا، امام اعظم ابوحنیفہؒ کا یہی قول ہے اور اس توقف کا مطلب امام نسفی نے ''الکافی'' میں یہ بیان کیا ہے کہ حکم کلی میں توقف مراد ہے، عدم علم یا عدم حکم مراد نہیں ہے، یعنی جملہ اولادِ مشرکین کے ساتھ کیا معاملہ ہوگا؟ اس میں توقف ہے، یہ نہیں کہہ سکتے کہ کون سا بچہ نجات پائے گا اور کس کی نجات نہیں ہوگی، یہ معلوم ہے کہ بعض ناجی ہیں اور بعض ناجی نہیں ہیں، توقف کا یہ مطلب نہیں ہے کہ سرے سے ان کا حکم ہی معلوم نہیں، یا ان کا کوئی حکم ہی نہیں ہے، حکم ہے اور معلوم بھی ہے اور توقف صرف حکم کلی میں ہے۔ ابن المبارک اور اسحاق بن راہویہ سے بھی یہی مروی ہے، امام احمد بن حنبل کی ایک روایت یہی ہے، امام مالک سے اس مسئلہ میں کچھ مروی تو نہیں ہے؛ لیکن ابن عبدالبر نے یہ کہا ہے کہ امام مالک کے طرزِ اجتہاد سے یہی قول قریب ہے، امام شافعی کا قول بھی یہی ہے۔

اس باب کی پہلی دونوں حدیثیں اس قول کی دلیل ہیں، ان میں رسول اللہ ﷺ نے جو بات کہی اس سے توقف سمجھ میں آتا ہے؛ کیوں کہ آپ نے یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ یہ اگر بلوغ کی عمر کو پاتے تو کیسے اعمال کرتے، اسی علم کے مطابق ان کے ساتھ معاملہ کرے گا۔

شوافع کا مذہب

دوسرا قول نجات کا ہے، جیسا کہ بتایا گیا کہ حضرت امام شافعی سے تو توقف ہی مروی ہے؛ لیکن جب امام اشعری آئے اور انھوں نے نجات والا قول اختیار کیا، تو تمام شوافع نے اسی کو مسلک بنا لیا اور اب تمام شوافع کی یہی رائے ہے؛ حتی کہ امام نووی نے اس موقع پر امام شافعی کا قول ذکر تک نہیں کیا اور امام اشعری کے قول ہی کو شوافع کا مذہب کہا، حافظ ابن حجر کی رائے بھی یہی ہے اور انھوں نے اس کو ترجیح دینے میں پورا زور صرف کیا ہے بلکہ امام بخاری کے بارے میں بھی یہ کہا کہ ان کا مسلک بھی نجات ہی کا ہے۔ حافظ ابن حجر نے باب کی تیسری حدیث کو اور اگلے باب کی حدیث کو اس مسئلہ میں صریح کہا ہے، جہاں تک باب کی ان دونوں حدیثوں سے استدلال کی بات ہے تو اس پر کلام تشریح میں آئے گا، ان کے علاوہ ابن حجر نے اور بھی متعدد احادیث ذکر کی ہیں لیکن ان میں سے اکثر پر کلام کیا گیا ہے، اس کی کچھ تفصیل آگے آرہی ہے۔

اولاد مشرکین کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اپنے والدین کے تابع ہوں گے، یہ مسلک بعض خوارج کی طرف منسوب ہے، ان کے استدلال میں بعض نہایت ضعیف روایات ذکر کی جاتی ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ جنت اور جہنم کے درمیان اعراف میں رہیں گے۔ ایک قول یہ ہے کہ اہل جنت کے خادم ہوں گے، اس سلسلے میں حضرت انس سے ایک ضعیف حدیث مروی ہے، جس کی تخریج ابوداؤد طیالسی اور ابویعلی نے کی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کو مٹی میں ملا دیا جائے گا۔

تشریح حدیث اول و دوم ان دونوں حدیثوں کا مضمون ایک ہے، پہلی روایت ابن عباس کی ہے اور دوسری حضرت ابو ہریرہ کی، دونوں حدیثوں میں رسول اللہ ﷺ سے اولاد مشرکین کے بارے میں سوال کیا جانا مذکور ہے اور دونوں میں آپ ﷺ کا جواب توقف کا ہے، پہلی حدیث میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے یہ فرمایا کہ اللہ نے جس دن ان کو پیدا کیا تھا اسی دن سے جانتا تھا کہ یہ کیسے اعمال کریں گے اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ اللہ خوب جانتا ہے کہ یہ کیسے اعمال کرنے والے تھے، یعنی اللہ کو یہ معلوم تھا کہ اگر یہ زندہ رہتے اور سن بلوغ کو پہنچتے تو اپنے لیے کون سا راستہ اختیار کرتے، اسی کے مطابق ان کے ساتھ معاملہ ہوگا، اگر اللہ کے علم میں تھا کہ وہ ایمان قبول کرتے تو جنت میں جائیں گے اور اگر اللہ کے علم میں یہ تھا کہ وہ والدین کی طرح شرک ہی اختیار کرتے تو ان کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔

قولہ: إذ خلقهم، اس میں اگر إذ کو تعلیلیہ مانیں، تو معنی میں کوئی اشکال نہیں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اللہ ان کے آئندہ اعمال کو جانتا تھا اس لیے کہ اللہ نے ان کو پیدا کیا ہے؛ لیکن اگر اسے ظرفیہ مانیں تو اشکال ہوگا کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ اللہ کو ان کے اعمال کا علم ان کی پیدائش کے وقت یا اس کے بعد ہوا؛ حالاں کہ اللہ تو تمام چیزوں کو ازل سے جانتا ہے، اس کا بے تکلف جواب یہ ہے کہ إذ خلقهم جاننے کی ابتداء نہیں ہے، بلکہ محض ظرف ہے، یعنی اللہ کا علم ان کی پیدائش کے وقت شروع نہیں ہوا، بس اس میں اتنا ہے کہ اللہ اس وقت بھی جانتا تھا جب یہ پیدا کیے گئے تھے؛ لہٰذا اس سے پہلے جاننے کی نفی نہیں ہوئی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس وقت جو علم ہوا وہ مخلوق کی نسبت سے ہوا، یعنی مخلوق کے لحاظ سے علم اب ہوا، باقی عند اللہ وہ ازل سے معلوم ہے۔

روایت کی بحث حضرت ابن عباس کی حدیث میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انھوں نے یہ روایت خود حضور ﷺ سے نہیں سنی ہے؛ بلکہ درمیان میں ایک صحابی کا واسطہ ہے، اس کا قصہ یہ ہے کہ ابن عباس اولاً یہ فرماتے تھے کہ مشرکین کے بچے انہیں کے ساتھ ہوں گے، ایک موقعہ پر کسی نے یہ روایت ایک صحابی کے واسطے سے ان سے بیان کی، پھر یہ ہوا کہ ابن عباس کی ان صحابی سے ملاقات ہوگئی اور ان سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا، انھوں نے اس کی تصدیق اور یہ حدیث ان کے سامنے بیان بھی کی، اس کے بعد حضرت ابن عباس

نے اپنے رائے سے رجوع کیا اور توقف کا مسلک اختیار کیا، یہ تفصیل مسند احمد میں ہے، بخاری کے سیاق سے یہ تفصیل واضح نہیں ہے۔

اس استدلال پر قائلین نجات کے شبہات اور حضرت علامہ کشمیری کا جواب

قائلین نجات کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث میں جزا وسزا کو اعمال سے جوڑا گیا ہے، تو جب ان بچوں نے وہ اعمال کیے ہی نہیں، تو ان کو سزا کیسے دی جاسکتی ہے؟ اس کا جواب حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے کہ حدیث میں جزا وسزا کو اعمال سے نہیں جوڑا گیا بلکہ اعمال کے علم سے جوڑا گیا ہے یعنی ان کو سزا اس لیے دی جائے گی کہ اللہ ان کے ان اعمال کے بارے میں جانتا تھا جو زندگی ملنے پر یہ بچے اپنی استعداد کی بنیاد پر کرتے۔

اس مسئلہ میں جمہور کے قول کو راجح کرنے کے لیے حضرت علامہ کشمیریؒ پوری طرح میدان میں ہیں، انہوں نے اس توقف کے مسلک کو راجح کرنے کے لیے بہت طویل کلام کیا ہے اور ہر طرح کے شبہات کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے، چوں کہ شریعت کا ضابطہ یہی ہے کہ ہلاکت اور نجات کا دارومدار اعمال پر ہے اس لیے اس حدیث پر اشکال بہر حال ہوگا، اس اشکال کا حل حضرت علامہ کشمیریؒ نے یہ نکالا ہے کہ ہلاکت اور نجات سے متعلق شریعت کے دو ضابطہ ہیں اور ان کے محل بھی الگ الگ ہیں: جو لوگ اعمال کا زمانہ پاتے ہیں ان کے لیے ضابطہ یہ ہے کہ ان کی ہلاکت اور نجات کا فیصلہ ان کے اعمال کے ذریعہ ہوگا اور جنہوں نے اعمال کی عمر نہیں پائی ان کی نجات اور ہلاکت کا فیصلہ علم الٰہی اور ان کی استعداد کے ذریعہ ہوگا۔ اس کی تائید حضرت خضر کے واقعہ سے ہوتی ہے کہ بچہ کو قتل کرنا علم الٰہی اور اس بچہ کی استعداد کی بناء پر ہی جائز ہوا، ورنہ اس کے اعمال میں ایسی کوئی چیز نہیں تھی جس سے اس کا خون حلال ہوتا۔

تشریح حدیث سوم

یہ حدیث گذر چکی ہے اور اس کی مفصل تشریح اور فطرت وغیرہ کے معانی کا بیان "باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه" میں گذر چکا ہے، اس حدیث میں ان لوگوں کا استدلال ہے جو نجات کا مسلک رکھتے ہیں، کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے، بعد میں اس کے ماں باپ اسے اپنے رنگ میں ڈھال لیتے ہیں، تو جو بچہ بلوغ سے پہلے مر گیا وہ فطرت اسلام پر ہی مرا اس لیے مسلمانوں کے بچوں کی طرح وہ بھی جنت میں جائے گا۔

اس دلیل کا جمہور کی طرف سے جواب ظاہر ہے کہ اس حدیث کا زیر بحث مسئلہ سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ پیدائش کے وقت ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے، یہ تو طفولت کے زمانے کی بات ہوئی اور اس کا کوئی قائل نہیں کہ بلوغ کے بعد بھی فطرت اسلام برقرار رہتی ہے؛ جبکہ ان کے جنت یا جہنم میں جانے کا جو فیصلہ ہوگا وہ بلوغ کے بعد کے اعمال پر ہوگا، جو کہ اللہ کے علم میں ہیں، نہ کہ ان اعمال پر جو انہوں نے صغرسنی

میں کیے جب کہ وہ فطرت اسلام پر تھے، تو اگر چہ اولا دِ مشرکین پیدائش کے وقت فطرت اسلام پر ہیں؛ لیکن وہ اگر بالغ ہوتے تو کیسے اعمال کرتے اس کا علم تو صرف اللہ کو ہے؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ اپنے علم کے مطابق ان کے ساتھ معاملہ فرمائے گا اور باب کی پہلی دونوں حدیثوں میں یہی بات بیان کی گئی ہے۔ اس مسئلہ پر باقی کلام اگلے باب میں آئے گا۔

[۹۳] بَابٌ

(۱۳۸۶) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ، عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا صَلَّى صَلَاةً أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَقَالَ: مَنْ رَأَى مِنْكُمُ اللَّيْلَةَ رُؤْيَا؟ قَالَ: فَإِنْ رَأَى أَحَدٌ قَصَّهَا، فَيَقُولُ: مَا شَاءَ اللهُ، فَسَأَلَنَا يَوْمًا، فَقَالَ: هَلْ رَأَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رُؤْيَا؟ قُلْنَا: لَا، قَالَ: لَكِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ رَجُلَيْنِ أَتَيَانِي فَأَخَذَا بِيَدِي، فَأَخْرَجَانِي إِلَى الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ، فَإِذَا رَجُلٌ جَالِسٌ، وَرَجُلٌ قَائِمٌ بِيَدِهِ كَلُّوبٌ مِنْ حَدِيدٍ - قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنْ مُوسَى: إِنَّهُ - يُدْخِلُ ذٰلِكَ الْكَلُّوبَ فِي شِدْقِهِ، حَتَّى يَبْلُغَ قَفَاهُ، ثُمَّ يَفْعَلُ بِشِدْقِهِ الْآخَرِ مِثْلَ ذٰلِكَ، وَيَلْتَئِمُ شِدْقُهُ هٰذَا، فَيَعُودُ فَيَصْنَعُ مِثْلَهُ، قُلْتُ: مَا هٰذَا؟ قَالَا: انْطَلِقْ، فَانْطَلَقْنَا حَتَّى أَتَيْنَا عَلَى رَجُلٍ مُضْطَجِعٍ عَلَى قَفَاهُ، وَرَجُلٌ قَائِمٌ عَلَى رَأْسِهِ بِفِهْرٍ أَوْ صَخْرَةٍ، فَيَشْدَخُ بِهِ رَأْسَهُ، فَإِذَا ضَرَبَهُ تَدَهْدَهَ الْحَجَرُ، فَانْطَلَقَ إِلَيْهِ لِيَأْخُذَهُ، فَلَا يَرْجِعُ إِلَى هٰذَا حَتَّى يَلْتَئِمَ رَأْسُهُ، وَعَادَ رَأْسُهُ كَمَا هُوَ، فَعَادَ إِلَيْهِ فَضَرَبَهُ، قُلْتُ: مَنْ هٰذَا؟ قَالَا: انْطَلِقْ، فَانْطَلَقْنَا إِلَى ثَقْبٍ مِثْلِ التَّنُّورِ، أَعْلَاهُ ضَيِّقٌ وَأَسْفَلُهُ وَاسِعٌ، يَتَوَقَّدُ تَحْتَهُ نَارًا، فَإِذَا اقْتَرَبَ ارْتَفَعُوا حَتَّى كَادَ أَنْ يَخْرُجُوا، فَإِذَا خَمَدَتْ رَجَعُوا فِيهَا، وَفِيهَا رِجَالٌ وَنِسَاءٌ عُرَاةٌ، فَقُلْتُ: مَنْ هٰذَا؟ قَالَا: انْطَلِقْ، فَانْطَلَقْنَا حَتَّى أَتَيْنَا عَلَى نَهَرٍ مِنْ دَمٍ، فِيهِ رَجُلٌ قَائِمٌ عَلَى وَسَطِ النَّهَرِ رَجُلٌ بَيْنَ يَدَيْهِ حِجَارَةٌ، فَأَقْبَلَ الرَّجُلُ الَّذِي فِي النَّهَرِ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ رَمَى الرَّجُلُ فِي فِيهِ، فَرَدَّهُ حَيْثُ كَانَ، فَجَعَلَ كُلَّمَا جَاءَ لِيَخْرُجَ رَمَى فِي فِيهِ بِحَجَرٍ، فَيَرْجِعُ كَمَا كَانَ، فَقُلْتُ: مَا هٰذَا؟ قَالَا: انْطَلِقْ، فَانْطَلَقْنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى رَوْضَةٍ خَضْرَاءَ، فِيهَا شَجَرَةٌ عَظِيمَةٌ، وَفِي أَصْلِهَا شَيْخٌ وَصِبْيَانٌ، وَإِذَا رَجُلٌ قَرِيبٌ مِنَ الشَّجَرَةِ بَيْنَ يَدَيْهِ نَارٌ يُوقِدُهَا، فَصَعِدَا بِي فِي الشَّجَرَةِ، وَأَدْخَلَانِي دَارًا لَمْ أَرَ قَطُّ أَحْسَنَ مِنْهَا، فِيهَا رِجَالٌ شُيُوخٌ وَشَبَابٌ، وَنِسَاءٌ وَصِبْيَانٌ، ثُمَّ أَخْرَجَانِي مِنْهَا فَصَعِدَا بِي الشَّجَرَةَ فَأَدْخَلَانِي دَارًا هِيَ أَحْسَنُ وَأَفْضَلُ، فِيهَا شُيُوخٌ وَشَبَابٌ، قُلْتُ: طَوَّفْتُمَانِي اللَّيْلَةَ، فَأَخْبِرَانِي عَمَّا

رَأَيْتُ، قَالَا: نَعَمْ، أَمَّا الَّذِي رَأَيْتَهُ يُشَقُّ شِدْقُهُ فَكَذَّابٌ يُحَدِّثُ بِالْكِذْبَةِ، فَتُحْمَلُ عَنْهُ حَتَّى تَبْلُغَ الْآفَاقَ، فَيُصْنَعُ بِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَالَّذِي رَأَيْتَهُ يُشْدَخُ شِدْقُهُ فَرَجُلٌ عَلَّمَهُ اللهُ الْقُرْآنَ، فَنَامَ عَنْهُ بِاللَّيْلِ، وَلَمْ يَعْمَلْ فِيهِ بِالنَّهَارِ، يُفْعَلُ بِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَالَّذِي رَأَيْتَهُ فِي الثَّقْبِ فَهُمُ الزُّنَاةُ، وَالَّذِي رَأَيْتَهُ فِي النَّهْرِ آكِلُوا الرِّبَا، وَالشَّيْخُ فِي أَصْلِ الشَّجَرَةِ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالصِّبْيَانُ حَوْلَهُ فَأَوْلَادُ النَّاسِ، وَالَّذِي يُوقِدُ النَّارَ مَالِكٌ خَازِنُ النَّارِ، وَالدَّارُ الْأُولَى الَّتِي دَخَلْتَ دَارُ عَامَّةِ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَمَّا هٰذِهِ الدَّارُ فَدَارُ الشُّهَدَاءِ، وَأَنَا جِبْرِيلُ، وَهٰذَا مِيكَائِيلُ، فَارْفَعْ رَأْسَكَ، فَرَفَعْتُ رَأْسِي فَإِذَا فَوْقِي مِثْلُ السَّحَابِ، قَالَا: ذَاكَ مَنْزِلُكَ، قُلْتُ: دَعَانِي أَدْخُلْ مَنْزِلِي، قَالَا: إِنَّهُ بَقِيَ لَكَ عُمْرٌ لَمْ تَسْتَكْمِلْهُ، فَلَوْ اسْتَكْمَلْتَ أَتَيْتَ مَنْزِلَكَ. (گذشتہ: ۱۱۴۳،۸۴۵)

ترجمہ حضرت سمرہ بن جندبؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ کا معمول یہ تھا کہ جب کسی نماز سے فارغ ہوتے تو ہماری جانب متوجہ ہوتے اور یہ دریافت کرتے کہ کیا آج رات تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے؟ راوی نے کہا کہ اگر کسی نے خواب دیکھا ہوتا تو وہ بیان کرتا اور نبی کریم ﷺ جو اللہ کو منظور ہوتا فرماتے، ایک دن آپ ﷺ نے ہم سے دریافت کیا کہ کیا تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے؟ ہم نے عرض کیا کہ نہیں، تو آپ نے فرمایا کہ میں نے البتہ آج رات یہ دیکھا کہ دو شخص میرے پاس آئے اور میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے ارض مقدسہ کی جانب لے گئے، وہاں دیکھا کہ ایک شخص بیٹھا ہے اور ایک شخص کھڑا ہے اور اس کے ہاتھ میں لوہے کا آنکڑا ہے، امام بخاری کہتے ہیں کہ ہمارے بعض ساتھیوں نے موسیٰ سے اس طرح روایت کیا ہے کہ وہ شخص اس آنکڑے کو اس کے گالوں میں اس طرح گھساتا ہے کہ وہ اس کی گدی تک پہنچ جاتا ہے، پھر وہ اسی طرح دوسرے گال کے ساتھ بھی کرتا ہے، اتنے میں اس کا یہ پہلا گال بھر جاتا ہے، تو اس کے ساتھ پھر اسی طرح کرتا ہے، میں نے دریافت کیا کہ یہ کیا ہے؟ ان دونوں نے کہا کہ آگے چلو، ہم چلے یہاں تک کہ ایک شخص کے پاس پہنچے جو اپنی گدی کے بل لیٹا ہوا ہے اور ایک شخص اس کے سر پر ''فہر'' یا ''صخرہ'' یعنی پتھر لیے ہوئے کھڑا ہے، وہ اس سے اس کا سر کچل رہا ہے، صورت یہ ہے کہ جب وہ اس کو مارتا ہے تو پتھر لڑھک جاتا ہے، پھر وہ اس کو اٹھانے کے لیے جاتا ہے اور اس کے پاس واپس نہیں آپاتا کہ اتنے میں اس کا سر لجاتا (یعنی اس کے سر کا زخم بھر جاتا ہے) ہے اور پہلے کی طرح ہو جاتا ہے، وہ اس کے پاس آتا ہے اور پھر مارتا ہے، میں نے پوچھا کہ یہ کون ہے، انہوں نے کہا کہ چلو، تو ہم تنور کے مثل ایک سوراخ کی طرف چلے، اس کا اوپر والا حصہ تنگ تھا اور نیچے کا حصہ وسیع تھا، اس کے نیچے آگ دہک رہی تھی، جب آگ قریب ہوتی تو وہ اوپر ہو جاتے، یہاں تک کہ نکلنے کے قریب ہو جاتے اور جب بجھتی تو واپس اسی میں لوٹ جاتے اس میں برہنہ مرد و عورت تھے، میں نے پوچھا کہ یہ کون

ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ چلو، ہم چلے یہاں تک کہ ایک خون کی نہر پر پہنچے، اس میں دیکھا کہ ایک شخص نہر کے درمیان میں کھڑا ہے اور ایک دوسرا شخص ہے جس کے سامنے پتھر ہیں، تو وہ شخص جو نہر میں ہے آگے آتا ہے اور باہر نکلنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ شخص اس کے منہ پر پتھر پھینک کر مارتا ہے اور اسے اسی جگہ پہنچا دیتا ہے جہاں وہ تھا، بس جب بھی وہ نکلنے کے لیے آتا ہے وہ اس کے منہ پر پتھر پھینک کر مارتا ہے، جس سے وہ اسی جگہ واپس جا پڑتا ہے جہاں تھا، میں نے سوال کیا کہ یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ چلو، ہم چلے یہاں تک کہ ایک سبز باغ آیا اس میں ایک بڑا درخت تھا اور اس کی جڑ میں ایک شیخ تھے اور کچھ بچے اور درخت کے قریب ایک شخص تھا جس کے سامنے آگ تھی جسے وہ سلگا رہا تھا، تو وہ دونوں مجھے لیکر درخت پر چڑھے اور مجھے ایسے گھر میں داخل کیا جس سے اچھا گھر میں نے کبھی نہیں دیکھا، اس میں بہت سے مرد بوڑھے و جوان عورتیں اور بچے تھے، پھر انہوں نے مجھے اس سے نکالا اور مجھے لیکر درخت میں چڑھے اور ایک گھر میں داخل کیا جو پہلے والے سے زیادہ حسین اور زیادہ بہتر تھا، اس میں بھی بوڑھے اور نوجوان تھے۔

میں نے کہا کہ تم دونوں نے مجھے رات بھر گھمایا، اب مجھے اس کے بارے میں بتاؤ جو میں نے دیکھا، انہوں نے جواب دیا کہ ہاں، دیکھو وہ شخص جس کو آپ نے دیکھا کہ اس کا گلا چیرا جا رہا ہے وہ جھوٹا ہے، وہ شخص جھوٹ بولتا تھا اور اس کا جھوٹ لوگ نقل کرتے تھے یہاں تک کہ وہ دور دراز تک پہنچتا تھا، اس کے ساتھ تا قیامت یہی معاملہ کیا جاتا رہے گا اور جس کو آپ نے دیکھا کہ اس کا سر کچلا جا رہا ہے وہ ایسا شخص ہے جسے اللہ نے قرآن سکھایا مگر وہ رات کو اس سے غافل ہو کر سویا اور دن میں اس پر عمل نہیں کیا، اس کے ساتھ بھی قیامت تک یہی معاملہ جاری رہے گا اور سوراخ میں جن کو دیکھا تھا وہ زانی ہیں اور نہر میں جس کو دیکھا وہ سود خور ہے اور درخت کی جڑ میں جو شیخ تھے وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں اور ان کے آس پاس جو بچے دیکھے وہ لوگوں کی نابالغ اولاد ہیں اور جو آگ سلگا رہا ہے وہ جہنم کا داروغہ مالک ہے اور پہلا گھر جس میں آپ داخل ہوئے عام ایمان والوں کا گھر ہے اور یہ گھر شہداء کا ہے، میں جبریل ہوں اور یہ میکائیل اور ذرا آپ اپنا سر اٹھائیں، میں نے اپنا سر اٹھایا تو دیکھا کہ میرے اوپر بادل کی طرح کوئی چیز ہے، انہوں نے کہا کہ یہ آپ کا مقام ہے، میں نے کہا کہ مجھے اپنے گھر میں داخل ہونے دو، انہوں نے جواب دیا کہ آپ کی عمر باقی ہے، جسے آپ نے پورا نہیں کیا، جب آپ اسے پورا کرلیں گے تو اپنے مقام میں آجائیں گے۔

مقصد ترجمہ یہ باب اکثر نسخوں کے مطابق عنوان کے بغیر ہے، مگر حدیث گذشتہ باب ہی سے متعلق ہے، اس لیے یہ باب بھی باب سابق کا حصہ ہوا، محض فصل قائم کرنے کے لیے لفظ باب لایا گیا، ترجمہ کے ساتھ حدیث کی مناسبت حضرت ابراہیمؑ کے تذکرہ والے جزء سے ہے، اس حدیث سے نجات والا مسلک ثابت ہوتا ہے اس طرح کہ اسی حدیث میں کتاب التعبیر میں یہ اضافہ آرہا ہے کہ اس قصہ کو سن کر کسی نے حضور ﷺ سے اولاد مشرکین کے بارے میں سوال کیا کہ کیا ان میں مشرکین کے بچے بھی تھے؟ تو آپ ﷺ نے جواب دیا کہ ہاں مشرکین

کے بچے بھی تھے، ترجمہ ثابت ہوگیا کہ اولادِ مشرکین نجات پائیں گے، جیسا کہ شوافع کا مسلک ہے۔

اس مسلک میں جمہور کی ترجمانی کی ذمہ داری ہمارے حضرت علامہ کشمیریؒ نے لے رکھی ہے، تو اس کا جواب حضرت نے یہ دیا کہ اس میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو استغراق پر دلالت کرتا ہو کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس مشرکین کے جملہ بچے موجود تھے، بلکہ بعض طرق میں ''أکثر الصبیان'' کا لفظ آرہا ہے، تو معلوم ہوا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس تمام بچے نہیں تھے اور معلوم ہے کہ اختلاف مشرکین کے تمام بچوں کے ناجی ہونے میں ہے، بعض کے نجات پانے میں کسی کا اختلاف نہیں؛ بلکہ جمہور تو اس کے قائل ہیں کہ مشرکین کے وہ تمام بچے نجات پائیں گے جن کے بارے علم الہی یہ تھا کہ وہ اگر زندگی پاتے تو ایمان قبول کرتے۔

اس مسئلہ میں جیسا کہ اس سے پہلے بھی کہا گیا کہ جمہور کی طرف سے سب سے زیادہ کلام حضرت علامہ کشمیریؒ نے کیا ہے اور جمہور کے مسلک کا ہر پہلو سے دفاع کیا ہے، لیکن اس مسئلہ سے متعلق احادیث پر نظر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ نجات والا مسلک کمزور نہیں ہے، اس مذکورہ حدیث کا گو کہ حضرت علامہ کشمیری نے جواب دیدیا ہے، لیکن یہ جواب قابل غور ہے؛ کیوں کہ اس حدیث میں استغراق کا لفظ آیا ہے کتاب التعبیر کے یہ الفاظ ملاحظہ ہوں: ''**وأما الولدان الذین حوله فكل مولود یولد علی الفطرة، فقال بعض المسلمین: وأولاد المشركین؟ فقال: وأولاد المشركین**'' اس میں لفظ کل کے ذریعہ حضرت ابراہیم کے پاس تمام بچوں کا ہونا بتایا گیا ہے اور پھر ان میں اولادِ مشرکین کے ہونے کی صراحت بھی کی گئی۔

اس کے علاوہ ایسی متعدد حدیثیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نجات والے قول کو تقویت ملتی ہے، مسند ابویعلی میں حضرت انس سے نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد مروی ہے کہ میں نے اللہ سے انسانوں کے بچوں کو مانگا، (یعنی ان کو جہنم سے نجات عطاء کرنے کی دعا کی) تو اللہ نے ان کو مجھے دے دیا (یعنی یہ دعاء قبول کرلی اور بچوں کی نجات کا فیصلہ کردیا) : ''**سألت ربي اللاهین من ذریة البشر أن لا یعذبهم فأعطانیهم**''۔ لاهین بچوں کو کہتے ہیں، اس حدیث میں بشر کا لفظ ہے، جس میں مسلمین اور مشرکین سب داخل ہیں، حدیث کی سند بھی حسن درجہ کی ہے۔ اسی طرح مسند احمد میں حضرت خنساء بنت معاویہ بن صریم کی پھوپی کی روایت ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے یہ سوال کیا کہ جنت میں کون جائیں گے؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا: انبیاء شہداء اور بچے: ''**قالت: قلت: یا رسول اللہ! من في الجنة؟ قال: النبي في الجنة والشهید في الجنة، والمولود في الجنة**''۔ اس حدیث کی سند بھی حسن درجہ کی ہے۔

ان سب کے علاوہ اس باب میں ایک ایسی مفصل حدیث ہے کہ جو اس باب میں صریح نص ہونے کے ساتھ ساتھ ہر طرح کے اشکال کو دور کرنے والی ہے؛ مگر مشکل یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے، اگر یہ حدیث صحیح ہوتی تو اس باب میں فیصل کا درجہ رکھتی اور اس سے دیگر تمام احادیث میں تطبیق بھی ہوجاتی، اس حدیث میں حضرت عائشہ نے

بیان کیا کہ حضرت خدیجہ نے نبی کریم ﷺ سے اولادِ مشرکین کے بارے میں وقفہ وقفہ سے تین بار سوال کیا، جب پہلی بار پوچھا تھا تو حضور ﷺ نے یہ جواب دیا تھا کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ ہیں، ایک مدت کے بعد پھر سوال کیا تو فرمایا کہ اللہ بہتر جانتا ہے کہ وہ کیسے اعمال کرنے والے تھے اور ایک زمانے کے بعد جب کہ بہت سے اسلامی احکام آچکے تھے، سوال کیا تو جواب میں: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ آیت نازل ہوئی اور آپ نے یہ فرمایا کہ وہ فطرت پر ہیں یا یہ فرمایا کہ وہ جنت میں ہیں: "عن عائشة قالت: سألت خديجة النبي ﷺ عن أولاد المشركين فقال: هم مع آبائهم، ثم سألته بعد ذلك، فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين، ثم سألته بعد ما استحكم الإسلام فنزل: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ قال: هم على الفطرة أو قال: في الجنة. (مصنف عبد الرزاق)

یہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ "الله أعلم بما كانوا عاملين" کے الفاظ اولادِ مسلمین کے بارے میں بھی آئے ہیں؛ لہٰذا اولادِ مسلمین کے بارے میں بھی توقف کرنا چاہیے اور بعض علماء سے مروی بھی ہے، خود حضرت امام اعظمؒ سے بھی توقف مروی ہے؛ لیکن جمہور نے اولادِ مسلمین کے حق میں نجات ہی کا قول لیا ہے اور اس حدیث میں تاویل کی ہے؛ اس لیے اولادِ مشرکین کے بارے میں بھی یہی بات کہی جاسکتی ہے۔ اس کے علاوہ جزا و سزا کا شرعی ضابطہ بھی ہمارے سامنے ہے کہ نجات یا ہلاکت کا تعلق اعمال سے ہے۔

قوله: وهكذا يصنع اس کا مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں کے ساتھ قیامت تک یہی معاملہ کیا جاتا رہے گا، حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ: "خالداً مخلداً کے معنی یہی ہیں، جیسا کہ ہم اس سے پہلے کہہ چکے ہیں؛ مگر لوگوں نے اس مطلب کو نہیں سمجھا اس لیے تاویل کرنے پر مجبور ہوئے"۔ حضرت یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جن نصوص میں ایمان والوں کے لیے بعض گناہوں پر دائمی عذاب کے الفاظ آئے ہیں، ان سے حشر تک کا دوام مراد ہے، یعنی ان کو قیامت تک عذاب دیا جائے گا، جہنم کے عذاب کا دوام مراد نہیں ہے، اس معنی کو لیا جائے تو بہت سی نصوص میں ان تاویلات کی حاجت نہ رہے گی، جو عام طور پر کی جاتی ہیں۔

اب جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک نجات کا قول ہی راجح ہے اخیر میں یہ جاننا چاہیے کہ یہ پوری بحث ائمہ کے اقوال کے مدنظر تھی، اس میں جو دلائل دیے گئے اور خاص طور پر توقف والے قول کی ترجیح میں جو کچھ کہا گیا وہ اس لیے تھا کہ ائمہ کے مستدلات سامنے آجائیں اور یہ ظاہر ہو جائے کہ ان کا موقف مضبوط دلائل پر مبنی تھا، اور توقف والے قول کو جمہور کا مسلک بھی متقدمین کے زمانے کے لحاظ سے کہا گیا، ورنہ اب جمہور اہل سنت والجماعت کا مسلک نجات کا ہے اور بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اب نجات کے قول پر اتفاق ہو گیا ہے، خود حضرت امام اعظمؒ سے بھی نجات کے قول کی طرف

رجوع کرنا منقول ہے، شرح فقہ اکبر میں حضرت مولانا بحر العلوم نے اس مسئلہ پر تفصیلی کلام کیا ہے اور امام فخر الاسلام کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے اس سے رجوع کر کے نجات کا قول اختیار کر لیا تھا، فرمایا:

''پنجم آنکہ اطفال مؤمنین ومشرکین ہمہ بجنت خواہند رفت، وایں مذہب جمہور اہل سنت والجماعت است، وامام فخر الاسلام گفت کہ صحیح آنست کہ رائے امام نیز برآں مقرر شد، آخر او از مذہب اول رجوع کرد، واحادیث تعذیب اطفال مشرکین ہمہ متروک العمل اند، وآیہ ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ نیز شاہد برآنست''۔

(شرح فقہ اکبر، مولانا بحر العلوم)

[۹۴] بَابُ مَوْتِ يَوْمِ الِاثْنَيْنِ

(۱۳۸۷) حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ، حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنه فَقَالَ: فِي كَمْ كَفَّنْتُمُ النَّبِيَّ ﷺ؟ قَالَتْ: فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بِيضٍ سَحُولِيَّةٍ، لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلَا عِمَامَةٌ. وَقَالَ لَهَا: فِي أَيِّ يَوْمٍ تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ؟ قَالَتْ: يَوْمَ الِاثْنَيْنِ، قَالَ: فَأَيُّ يَوْمٍ هٰذَا؟ قَالَتْ: يَوْمُ الِاثْنَيْنِ، قَالَ: أَرْجُو فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَ اللَّيْلِ، فَنَظَرَ إِلَى ثَوْبٍ كَانَ يُمَرَّضُ فِيهِ، بِهِ رَدْعٌ مِنْ زَعْفَرَانٍ، فَقَالَ: اغْسِلُوا ثَوْبِي هٰذَا، وَزِيدُوا عَلَيْهِ ثَوْبَيْنِ فَكَفِّنُونِي فِيهَا، قُلْتُ: إِنَّ هٰذَا خَلَقٌ، قَالَ: إِنَّ الْحَيَّ أَحَقُّ بِالْجَدِيدِ مِنَ الْمَيِّتِ، إِنَّمَا هُوَ لِلْمُهْلَةِ، فَلَمْ يُتَوَفَّ حَتَّى أَمْسَى مِنْ لَيْلَةِ الثُّلَاثَاءِ وَدُفِنَ قَبْلَ أَنْ يُصْبِحَ. (گذشتہ: ۱۲۶۴، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳)

ترجمہ [باب] دوشنبہ کو وفات کی فضیلت کا بیان۔ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ میں حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئی تو انہوں نے یہ پوچھا کہ تم نے نبی کریم ﷺ کو کتنے کپڑوں میں کفن دیا تھا؟ حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ تین سفید کپڑوں میں جو کہ سحول نامی مقام کے بنے ہوئے تھے، ان میں قمیص اور عمامہ نہیں تھا، حضرت ابو بکر نے حضرت عائشہ سے دوسری بات یہ پوچھی کہ رسول اللہ ﷺ کا وصال کس دن ہوا تھا؟ حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ دوشنبہ کو، حضرت ابوبکرؓ نے پھر یہ معلوم کیا کہ آج کون سا دن ہے؟ تو حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ دوشنبہ، حضرت ابو بکر نے فرمایا کہ مجھے امید ہے کہ میں رات سے پہلے پہلے گذر جاؤں گا۔ اس کے بعد انہوں نے ایک کپڑے پر نظر ڈالی جس میں ان کی تیمارداری کی جاتی تھی، اس پر زعفران کا داغ لگا ہوا تھا، تو فرمایا کہ میرا یہ کپڑا دھو دو، اس میں دو کپڑے اور ملا کر مجھے ان میں کفن دینا، میں نے کہا کہ یہ تو پرانا ہے، تو فرمایا کہ زندہ شخص میت کی بہ نسبت نئے کپڑے کا زیادہ مستحق ہے، مردے کا کپڑا تو خون اور پیپ میں خراب ہونے کے لیے ہے، لیکن حضرت ابوبکر کا وصال نہیں ہوا؛ یہاں

تک کہ منگل کی شام آگئی اور صبح ہونے سے پہلے دفن کر دیے گئے۔

مقصد ترجمہ اس باب میں پیر کے دن وفات پانے کی فضیلت بیان کرنا چاہتے ہیں، حدیث باب میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کا وصال پیر کے دن ہوا، تو ثابت ہو گیا کہ پیر کے دن انتقال کرنا باعث فضیلت ہے، پھر حضرت ابو بکر کا آرزو کرنا بھی آیا، اس سے پیر کے دن مرنے کی آرزو کا استحباب بھی ثابت ہوا۔ پھر ظاہر ہے کہ مرنا کسی کے اختیار میں نہیں ہے، ہر ایک کا وقت موعود پہلے سے مقرر اور طے شدہ ہے؛ اس لیے بظاہر یہ آرزو بے فائدہ معلوم ہوتی ہے؛ لیکن ایسا نہیں ہے؛ اس لیے کہ حسن نیت پر بندہ کو اجر دیا جاتا ہے؛ لہذا جب کوئی شخص پیغمبر ﷺ کے ساتھ موافقت کی نیت سے ایسی تمنا کرے گا، تو اگرچہ اس کی تمنا پوری نہ ہو؛ لیکن وہ حسن نیت کی وجہ سے اجر سے محروم نہیں ہوگا۔

مقصد ترجمہ سے متعلق ایک احتمال اور ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک حدیث میں جمعہ کے دن وفات کی یہ فضیلت وارد ہوئی ہے کہ جو اس میں وفات پائے گا اللہ تعالی اسے قبر کے فتنہ سے محفوظ رکھے گا: "**ما من مسلم یموت یوم الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر**"، یہ حدیث جس کے راوی عبداللہ بن عمرو بن العاص ہیں ترمذی میں ہے؛ لیکن اس کی سند پر کلام ہے؛ لہذا ممکن ہے کہ ترجمہ سے اس حدیث کی طرف اشارہ اور اس کے ساتھ پیر کے دن کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہو۔

علامہ سیوطی نے اس میں یہ تطبیق دی ہے کہ جمعہ کے دن مرنے کی فضیلت تو مطلق ہے اور پیر کے دن کی فضیلت اس لیے ہے کہ نبی کریم ﷺ کی وفات اسی دن ہوئی، علامہ سیوطی کے اس قول کی وضاحت ہم اس طرح کر سکتے ہیں کہ جمعہ کے دن کی فضیلت تو ذاتی ہے اور پیر کے دن کی فضیلت اضافی ہے، یعنی اس میں جو فضیلت آئی ہے وہ حضور ﷺ کے وصال کے بعد اور وصال کی وجہ سے آئی، جب کہ جمعہ کو اللہ تعالی نے اول ہی سے فضیلت دی ہے۔ سیرت پر نظر ڈالنے سے علامہ سیوطی کی یہ بات بہت عمدہ معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ سیرت کے اہم واقعات پیر کے روز ہی پیش آئے، اسی دن آپ کی ولادت ہوئی، اسی دن آپ کو مبعوث کیا گیا، اسی دن آپ پر پہلی وحی آئی اور اسی دن آپ مدینہ منورہ میں تشریف لائے وغیرہ وغیرہ؛ اس سے علامہ سیوطی کے پیش کردہ نکتے کی تائید ہوتی ہے کہ جمعہ کے دن کی فضیلت ذاتی ہے اور پیر کے دن کو جو فضیلت ملی ہے وہ حضور ﷺ سے نسبت کی وجہ سے ملی ہے۔

تشریح حدیث حضرت عائشہ کی اس حدیث میں حضرت ابو بکر کی وفات کے بعض احوال کا بیان ہے، طبقات ابن سعد میں ہے کہ حضرت ابو بکر نے ایک سخت سرد دن میں جو کہ پیر کا دن تھا غسل کیا تھا اور اس کے بعد آپ کو بخار آیا جو پورے پندرہ دن رہا اور آپ کے وصال پر ہی ختم ہوا، اس بیماری میں حضرت عائشہ آئیں اور حالت نازک دیکھ کر رو ئیں، جس کا ذکر دیگر روایات میں ہے، حضرت ابو بکر نے ان سے دو باتیں معلوم کیں، بظاہر حضرت ابو بکر کا

ان سے یہ باتیں معلوم کرنا باعث حیرت ہے؛ اس لیے کہ وہ باتیں تو حضرت ابوبکر کو سب سے زیادہ مستحضر ہونی چاہئیں، پہلی بات یہ معلوم کی کہ تم نے نبی کریم ﷺ کو کتنے کپڑوں میں کفن دیا تھا؟ حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ تین سفید کپڑوں میں، جو کہ یمن میں سحول نامی مقام کے تیار کیے ہوئے تھے، ان کپڑوں کے بارے میں پیچھے بات آچکی ہے۔

حضرت ابوبکر نے صاحبزادی سے دوسرا سوال یہ کیا کہ حضور کی وفات کس دن ہوئی تھی؟ حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ پیر کے دن، اس پر حضرت ابوبکر صدیق نے کہا کہ مجھے اندازہ ہوتا ہے کہ میں رات ہونے تک گذر جاؤں گا، حضرت ابوبکر کا یہ سوال کرنا ان کی اس آرزو پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی وفات بھی پیر کے دن ہی ہو، صحابہ کرام کا حال یہی تھا کہ وہ تمام باتوں میں نبی کریم ﷺ کی موافقت کے خواہش مند رہتے تھے؛ حتی کہ ان باتوں میں بھی جن میں اتباع کا حکم نہیں تھا، حضرت ابن عمر کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کے ان افعال و آثار کا تتبع اور جستجو کرتے تھے، جو سنت نہیں ہیں اور ان میں بھی آپ ﷺ کی موافقت کرتے تھے، ظاہر ہے کہ صحابہ کا یہ طرز عمل نبی کریم ﷺ کی محبت میں تھا، اس سے ترجمہ ثابت ہو گیا کہ پیر کے دن وفات ہونا فضیلت کی بات ہے۔

حضرت ابوبکر کا ان دونوں باتوں کے بارے میں حضرت عائشہ سے سوال کرنا قابل تعجب ہے؛ اس لیے کہ ان چیزوں کا علم تو حضرت ابوبکر کو سب سے زیادہ ہونا چاہیے، اس سلسلے میں بعض حضرات نے کہا کہ چوں کہ حضور ﷺ کے وصال کے دن حضرت ابوبکر دیگر اہم امور میں مصروف تھے، اس لیے کفن کی تفصیل اور وفات کا دن ذہن میں اچھی طرح محفوظ نہیں تھا؛ لیکن یہ بات زیادہ مضبوط معلوم نہیں ہوتی؛ اس سلسلے میں بہترین بات یہ ہے کہ حضرت ابوبکر نے حضرت عائشہ سے یہ باتیں محض ان کے خیال کو دوسری طرف متوجہ کرنے کے لیے معلوم کی تھیں؛ کیوں کہ حضرت عائشہ جیسا کہ ابن سعد کی روایت اوپر ذکر کی گئی، غم اور صدمہ سے رو رہی تھیں؛ لہذا حضرت ابوبکر نے یہ مناسب سمجھا کہ ان کا ذہن کسی سوال میں لگا دیا جائے، تو اس طرف سے توجہ ہٹ جائے گی اور ان کی تسلی ہو جائے گی۔ اور یہ بھی ممکن ہے جیسا کہ اوپر ضمناً آ بھی گیا ہے کہ یہ سوال محض اپنی آرزو کو ظاہر کرنے کے لیے ہو، کہ وہ موت کے وقت اور کفن کے کپڑوں دونوں باتوں میں نبی کریم ﷺ کی موافقت کے خواہش مند ہیں۔

حضرت ابوبکر نے فرمایا کہ میرا اندازہ ہے کہ میں رات ہونے تک گذر جاؤں گا، پھر آپ کی نظر ایک کپڑے پر گئی جس میں آپ کی تیمارداری کی جاتی تھی، اس کپڑے میں ایک زعفران کا دھبہ بھی تھا، یہاں دھبہ کے لیے "ردع" کا لفظ ہے، جس کے معنی داغ اور دھبہ کے ہیں۔ آپ نے اس کپڑے کے بارے میں فرمایا کہ اسے دھو دو اور اس کے ساتھ دو کپڑے اور ملا کر مجھے ان میں کفن دینا، حضرت عائشہ کا بیان ہے کہ میں نے عرض کیا کہ یہ کپڑا تو پرانا ہے۔ یہاں "خَلَق" کا لفظ ہے یہ خاء اور لام دونوں کے فتحہ کے ساتھ ہے اور پرانے کے معنی میں ہے۔ حضرت ابوبکر نے اس کا جواب یہ دیا کہ میت کی بہ نسبت زندہ لوگ نئے کپڑے کے زیادہ حقدار ہیں، اس لیے کہ میت کے کپڑے تو خون

اور پیپ کے لیے ہوتے ہیں۔ یہاں **مهلة** کا لفظ ہے، اس میں میم پر تینوں حرکتیں منقول ہیں، ابن حبیب نے کہا ہے کہ میم کے ضمہ کے ساتھ خون اور پیپ کے معنی میں ہے، فتحہ کے ساتھ مہلت اور تاخیر کے معنی میں آتا ہے اور کسرے کے ساتھ تیل کی تلچھٹ کے معنی میں آتا ہے؛ لیکن یہاں پیپ کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ کفن کے لیے نئے کپڑے ضروری نہیں ہیں؛ اس لیے کہ کفن تو میت کے جسم سے نکلنے والے خون اور پیپ میں آلودہ ہوتا ہے اور بالآخر خستہ اور خراب ہو جاتا ہے۔

اس پرانے کپڑے کو اختیار کرنے کی ایک وجہ تو حضرت صدیق اکبر نے خود ہی بیان فرمادی ہے، اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کپڑے میں تبرک کا کوئی پہلو بھی ہو؛ جیسے یہ کہ وہ کپڑا ان کو حضور ﷺ سے ملا ہو یا یہ کہ اس کپڑے میں جہاد کیا ہو، اس کو پہن کر بہت زیادہ عبادت کی ہو، آخر الذکر وجہ کا بعض روایات میں کچھ ثبوت بھی ملتا ہے، طبقات ابن سعد میں ہے کہ صدیق اکبر نے یہ فرمایا کہ وہ کپڑا لاؤ جس میں میں نماز پڑھا کرتا تھا۔

پھر ہم نے جو تبرک کا ذکر کیا، تو یہ تبرک اس کپڑے سے قطع نظر، خود حضرت ابوبکر کی مذکورہ آرزو سے بھی معلوم ہو رہا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے روز اپنے انتقال کی خواہش کرنا یہ بھی تبرک کے لیے ہے، صحابہ وتابعین کے احوال میں تبرک کا ذکر اتنی کثرت کے ساتھ ہے کہ اس کا انکار بڑی زیادتی کی بات ہے، اسی طرح تبرک کو حضور ﷺ کے ساتھ خاص کرنا بھی بلا دلیل ہے، جس طرح نبی کریم ﷺ کے آثار نہایت اہم تبرک ہیں، اسی طرح صالحین کے آثار بھی قابل تبرک ہیں اور ان کا وسیلہ اختیار کرنا بھی، بہت نافع ہے، سلف کا مسلک بھی یہی ہے اور ان کا تعامل بھی اسی کے مطابق منقول ہے۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ کفن میں پرانا اور معمولی کپڑا استعمال کرنا یہ حضرت ابوبکر کی رائے ہے، اس میں دوسری رائے یہ ہے کہ اعتدال کو ملحوظ رکھتے ہوئے کفن میں نیا اور اچھا کپڑا استعمال کرنا چاہیے، حضرت عمر نے فرمایا کہ "اپنے مردوں کو اچھے کپڑوں میں کفن دو؛ کیوں کہ وہ قیامت کے دن انہیں کپڑوں میں اٹھائے جائیں گے"، حضرت ابن مسعود کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے ایک حلہ میں کفن دینے کی وصیت کی تھی، جس کی قیمت دوسو درہم تھی، حضرت جابر نے اس بارے میں ایک مرفوع حدیث روایت کی ہے: "**إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه**"۔ (صحیح مسلم) کہ جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو کفن دے تو اس کو چاہیے کہ اچھے کپڑے میں کفن دے۔

جہاں تک حضرت ابوبکرؓ کی آرزو کی بات ہے تو وہ پوری نہیں ہوئی اور پیر کا دن نکل گیا پھر اگلے دن یعنی منگل کو شب میں آپ کی وفات ہوئی اور صبح ہونے سے قبل دفنائے گئے، اس میں زین الدین بن المنیر نے یہ حکمت بیان کی ہے کہ چوں کہ حضرت ابوبکر حضور ﷺ کے بعد خلیفہ ہوئے تھے؛ اس لیے ان کی وفات نبی کریم ﷺ کے وصال کے دن سے ایک دن بعد ہی ہونی چاہیے تھی۔

[۹۵] بَابُ مَوْتِ الْفَجْأَةِ الْبَغْتَةِ

(۱۳۸۸) حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَم، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي هِشَامٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ رَجُلاً قَالَ: لِلنَّبِيِّ ﷺ: إِنَّ أُمِّي افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا، وَأَظُنُّهَا لَوْ تَكَلَّمَتْ تَصَدَّقَتْ، فَهَلْ لَهَا أَجْرٌ إِنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا، قَالَ: نَعَمْ. (آئندہ: ۲۷۶۰)

ترجمہ [باب] ناگہانی موت کا بیان۔ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ میری ماں کا انتقال اچانک ہوگیا، میں سمجھتا ہوں کہ اگر ان کو کلام کرنے کا موقع ملتا تو وہ صدقہ کرتیں، تو اب اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو کیا اس میں ان کو اجر ملے گا؟ آپ ﷺ نے جواب دیا کہ ہاں۔

مقصد ترجمہ حضرت الاستاذؒ نے فرمایا کہ ابوداؤد میں یہ حدیث آئی ہے کہ: "موت الفجأة أخذة الأسف" اس میں الأسف سین کے فتحہ کے ساتھ تو اسم ہے اور غضب کے معنی میں ہے اور ترجمہ غصہ کی پکڑ ہوگا اور سین کے کسرے کے ساتھ صفت کا صیغہ ہے، غضبان کے معنی میں اور ترجمہ غصے والے کی پکڑ ہوگا۔ اس حدیث سے ناگہانی موت کی کراہت معلوم ہوتی ہے، امام بخاری کے مذکورہ ترجمہ سے اس حدیث کی وضاحت ہو رہی ہے کہ اگرچہ ناگہانی موت کی صورت میں اس کا افسوس رہتا ہے کہ توبہ واستغفار اور وصیت کا موقعہ نہ مل سکا؛ لیکن یہ موت نہ تو ایمان والے کے لیے بری موت ہے اور نہ ہی انجام کے اعتبار سے کسی برائی کی علامت ہے، باب کی حدیث میں آرہا ہے کہ صحابی نے مسئلہ معلوم کرتے ہوئے اپنی والدہ کی اچانک موت کا ذکر کیا اور آپ ﷺ نے مسئلہ تو بتایا؛ مگر اچانک موت پر کسی کراہت کا اظہار نہیں کیا۔

قابل ذکر ہے کہ مذکورہ بالا حدیث کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث سے ناگہانی موت کی کراہت سمجھ میں آتی ہے، جیسے مسند احمد میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ ایک ایسی دیوار کے پاس سے گذرے جو گرنے کے قریب تھی، تو آپ وہاں سے تیزی سے نکل گئے اور فرمایا کہ میں ضائع ہونے کو پسند نہیں کرتا: "إن النبي ﷺ مر بجدار مائل فأسرع وقال: أكره الفوات" اسی طرح آپ نے یہ بھی فرمایا کہ محروم وہ ہے جو وصیت کرنے سے محروم رہ جائے۔ (ابن ابی الدنیا)۔

بعض حضرات نے ان احادیث میں یہ تطبیق دی ہے کہ ناگہانی موت اس شخص کے لیے تو بری ہے جس نے موت کی تیاری نہیں کی تھی اور اس کے لیے بری نہیں ہے جس نے موت کی تیاری کر رکھی تھی، تو معلوم یہ ہوا کہ خود اس موت میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

اس موقعہ پر حضرت علامہ کشمیری نے فرمایا کہ احادیث میں ناگہانی موت سے پناہ مانگنا وارد ہوا ہے؛ لیکن اس

کے باوجود ناگہانی موت شہادت کا درجہ رکھتی ہے، تو ناگہانی موت کے دو پہلو ہوئے، ایک پہلو تو یہ ہے کہ ناگہانی موت کی صورت میں انسان وصیت وغیرہ ضروری امور کی انجام دہی سے عاجز رہ جاتا ہے، اس لحاظ سے وہ اس لائق ہوئی کہ اس سے پناہ مانگی جائے اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ ایسی موت شہادت کے حکم میں ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ہر وہ چیز جو شہادت کا درجہ دلانے والی ہو، اس کا لازمی طور پر مطلوب ہونا ضروری نہیں، کبھی غیر مطلوب چیز بھی شہادت کا سبب ہوتی ہے اور زیر بحث مسئلہ اس کی مثال ہے۔

تشریح حدیث حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے یہ کہا کہ میری والدہ کا اچانک انتقال ہوگیا اگر ان کو کچھ کہنے کا موقعہ ملتا تو میرا خیال ہے کہ وہ صدقہ کرتیں، تو اب اگر میں ان کی سے صدقہ کروں تو کیا ان کو ثواب ملے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں ملے گا۔ **قولہ : البغتة** عنوان میں اکثر راویوں نے البغتة معرف باللام نقل کیا ہے یہ الفجأة کا بدل بھی ہوسکتا ہے، اس صورت میں مکسور ہوگا اور مبتدا محذوف کی خبر بھی ہوسکتی ہے، اس صورت میں مضموم ہوگا اور تقدیر یہ ہوگی باب موت الفجأة وهي البغتة اور کشمیهنی نے الف لام کے بغیر نقل کیا ہے۔ **قولہ: "أُفْتُلِتَتْ"** أفلت اور افتلت دونوں کے معنی ناگہانی موت کے ہیں۔

[۹۶] بَابُ مَاجَاءَ فِي قَبْرِ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رضي الله عنهما ﴿فَأَقْبَرَهُ﴾ أَقْبَرْتُ الرَّجُلَ إِذَا جَعَلْتَ لَهُ قَبْرًا وَقَبَرْتُهُ دَفَنْتُهُ، ﴿كِفَاتًا﴾ يَكُونُونَ فِيهَا أَحْيَاءً، وَيُدْفَنُونَ فِيهَا أَمْوَاتًا.

(۱۳۸۹) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ، عَنْ هِشَامٍ، وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو مَرْوَانَ يَحْيَى بْنُ أَبِي زَكَرِيَّاءَ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِنْ كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لَيَتَعَذَّرُ فِي مَرَضِهِ: "أَيْنَ أَنَا الْيَوْمَ أَيْنَ أَنَا غَدًا" اسْتِبْطَاءً لِيَوْمِ عَائِشَةَ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمِي قَبَضَهُ اللهُ بَيْنَ سَحْرِي وَنَحْرِي، وَدُفِنَ فِي بَيْتِي. (گذشتہ: ۸۹۰)

(۱۳۹۰) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ هِلَالٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ: "لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى، اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ" لَوْلَا ذٰلِكَ أُبْرِزَ قَبْرُهُ، غَيْرَ أَنَّهُ خَشِيَ أَوْ خُشِيَ أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا، وَعَنْ هِلَالٍ قَالَ: كَنَّانِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَلَمْ يُولَدْ لِي.
(گذشتہ: ۴۳۵، ۱۳۳۰)

(۱۳۹۰) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنْ سُفْيَانَ التَّمَّارِ، أَنَّهُ حَدَّثَهُ، أَنَّهُ رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ ﷺ مُسَنَّمًا.

(۱۳۹۰) حَدَّثَنَا فَرْوَةُ، حَدَّثَنَا عَلِيٌّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ لَمَّا سَقَطَ عَلَيْهِمُ الْحَائِطُ فِي زَمَنِ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ، أَخَذُوا فِي بِنَائِهِ، فَبَدَتْ لَهُمْ قَدَمٌ فَفَزِعُوا، وَظَنُّوا أَنَّهَا قَدَمُ النَّبِيِّ ﷺ، فَمَا وَجَدُوا أَحَدًا يَعْلَمُ ذٰلِكَ، حَتَّى قَالَ لَهُمْ عُرْوَةُ: لَا وَاللهِ مَا هِيَ قَدَمُ النَّبِيِّ ﷺ، مَا هِيَ إِلَّا قَدَمُ عُمَرَ رضي الله عنه.

(۱۳۹۱) وَعَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّهَا أَوْصَتْ عَبْدَ اللهِ بْنَ الزُّبَيْرِ رضي الله عنهما: لَا تَدْفِنِّي مَعَهُمْ، وَادْفِنِّي مَعَ صَوَاحِبِي بِالْبَقِيعِ، لَا أُزَكَّى بِهِ أَبَدًا.

(آئندہ:۷۳۲۷)

(۱۳۹۲) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ، حَدَّثَنَا حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ الْأَوْدِيِّ، قَالَ: رَأَيْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه قَالَ: يَا عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ! اذْهَبْ إِلَى أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ رضي الله عنها، فَقُلْ: يَقْرَأُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عَلَيْكِ السَّلَامَ، ثُمَّ سَلْهَا أَنْ أُدْفَنَ مَعَ صَاحِبَيَّ، قَالَتْ: كُنْتُ أُرِيدُهُ لِنَفْسِي، فَلَأُوثِرَنَّهُ الْيَوْمَ عَلَى نَفْسِي، فَلَمَّا أَقْبَلَ قَالَ لَهُ: مَا لَدَيْكَ؟ قَالَ: أَذِنَتْ لَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! قَالَ: مَا كَانَ شَيْءٌ أَهَمَّ إِلَيَّ مِنْ ذٰلِكَ الْمَضْجَعِ، فَإِذَا قُبِضْتُ فَاحْمِلُونِي ثُمَّ سَلِّمُوا، ثُمَّ قُلْ: يَسْتَأْذِنُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَإِنْ أَذِنَتْ لِي فَادْفِنُونِي، وَإِلَّا فَرُدُّونِي إِلَى مَقَابِرِ الْمُسْلِمِينَ.

إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَحَدًا أَحَقَّ بِهٰذَا الْأَمْرِ مِنْ هٰؤُلَاءِ النَّفَرِ الَّذِينَ تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ، فَمَنِ اسْتَخْلَفُوا بَعْدِي فَهُوَ الْخَلِيفَةُ، فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا، فَسَمَّى عُثْمَانَ وَعَلِيًّا وَطَلْحَةَ وَالزُّبَيْرَ وَعَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ عَوْفٍ وَسَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ.

وَوَلَجَ عَلَيْهِ شَابٌّ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ: أَبْشِرْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! بِبُشْرَى اللهِ، كَانَ لَكَ مِنَ الْقَدَمِ فِي الْإِسْلَامِ مَا قَدْ عَلِمْتَ، ثُمَّ اسْتُخْلِفْتَ فَعَدَلْتَ، ثُمَّ الشَّهَادَةُ بَعْدَ هٰذَا كُلِّهِ، فَقَالَ: لَيْتَنِي يَا ابْنَ أَخِي وَذٰلِكَ كَفَافًا لَا عَلَيَّ وَلَا لِي.

أُوصِي الْخَلِيفَةَ مِنْ بَعْدِي بِالْمُهَاجِرِينَ الْأَوَّلِينَ خَيْرًا، أَنْ يَعْرِفَ لَهُمْ حَقَّهُمْ، وَأَنْ يَحْفَظَ لَهُمْ حُرْمَتَهُمْ، وَأُوصِيهِ بِالْأَنْصَارِ خَيْرًا، الَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ أَنْ يُقْبَلَ مِنْ

مَحَاسِنِهِم، وَيُعْفَى عَنْ مُسِيئِهِمْ، وَأُوصِيهِ بِذِمَّةِ اللهِ وَذِمَّةِ رَسُولِهِ صلی اللہ علیہ وسلم أَنْ يُوفَى لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ، وَأَنْ يُقَاتَلَ مِنْ وَرَائِهِمْ، وَأَنْ لَا يُكَلَّفُوا فَوْقَ طَاقَتِهِمْ.

(آئندہ: ۳۰۵۲، ۳۱۶۲، ۳۷۰۰، ۴۸۸۸، ۷۲۰۷)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کی قبروں کے بارے میں جو وارد ہوا ہے اس کا بیان۔ سورۂ عبس میں جو ﴿فأقبره﴾ ہے تو تم "أقبرت الرجل" اس وقت کہو گے جب تم نے اس کے لیے قبر بنائی ہو اور "قبرته" کے معنی یہ ہیں کہ میں نے اسے دفن کیا۔ سورۂ مرسلات میں جو ﴿كفاتاً﴾ آیا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ زندگی بھی زمین میں گزارتے ہیں اور مرنے کے بعد دفن بھی زمین ہی میں کیے جاتے ہیں۔

حضرت عائشہؓ نے روایت بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مرض الوفات میں معذرت کے طور پر فرماتے تھے کہ آج میں کہاں رہوں گا کل میں کہاں رہوں گا، حضرت عائشہ کے باری کے دن کو دور سمجھتے ہوئے، تو جب میری باری کا دن آیا تو اللہ تعالی نے آپ کو اس وقت اپنے پاس بلایا جب آپ میرے پہلو اور سینے کے بیچ میں تھے اور آپ میرے گھر میں دفن کیے گئے۔

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس مرض میں کہ جس میں آپ صحت یاب نہیں ہوئے فرمایا: "یہود ونصاری پر اللہ کی لعنت ہے، انہوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنایا"، اگر یہ بات نہ ہوتی تو آپ کی قبر ظاہر کی جاتی، لیکن آپ کو اندیشہ ہوا یا لوگوں کو ڈر ہوا کہ آپ کی قبر کو سجدہ گاہ نہ بنالیا جائے۔ اس حدیث کے راوی ہلال نے کہا کہ عروہ بن زبیر نے میری کنیت رکھی، حالاں کہ اس وقت میرے کوئی اولاد نہیں تھی۔

ابوبکر بن عیاش سے روایت ہے کہ ان سے سفیان تمار نے بیان کیا کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک، کوہان نما دیکھی۔

ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت بیان کی کہ جب ولید بن عبد الملک کے زمانے میں (حجرۂ عائشہ کی) دیوار گری تو انہوں نے اس کی تعمیر شروع کی، ان کو ایک پاؤں نظر آیا وہ گھبرائے اور انہوں نے سمجھا کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک ہے، لیکن کوئی ایسا شخص میسر نہیں آیا جو اس کو جانتا ہو، یہاں تک کہ لوگوں سے عروہ بن زبیر نے کہا کہ اللہ کی قسم یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک نہیں اور یہ حضرت عمرؓ کا پاؤں ہے۔

حضرت عائشہؓ نے عبد اللہ بن زبیر کو وصیت کی کہ مجھے ان (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر وعمر) کے ساتھ دفن نہ کرنا، بلکہ مجھے میری ساتھ والیوں یعنی ازواج مطہرات کے پاس بقیع میں دفن کرنا، میں یہ کبھی بھی نہیں چاہوں گی یہاں دفن ہونے کی وجہ سے میری تعریف کی جائے۔

حضرت عمر بن الخطاب نے اپنے فرزند عبد اللہ سے کہا کہ ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں جاؤ اور یہ کہو کہ عمر

بن الخطاب آپ کو سلام کہتے ہیں، اس کے بعد یہ پوچھو کہ کیا میں اپنے دونوں بزرگوں کے ساتھ دفن ہو سکتا ہوں؟ حضرت عائشہ نے کہا کہ یہ وہ چیز ہے جسے میں اپنے لیے چاہتی تھی، لیکن آج میں ان کو اپنے آپ پر ترجیح دیتی ہوں، جب عبداللہ آئے تو حضرت عمر نے معلوم کیا کہ کیا جواب لائے ہو، عبداللہ نے کہا کہ اے امیر المؤمنین! انہوں نے آپ کے لیے اجازت دیدی ہے، حضرت عمر نے کہا کہ میرے نزدیک اس جگہ دفن ہونے سے زیادہ اہم چیز کچھ نہیں ہے، تو جب میری روح قبض ہو جائے تو مجھے وہاں اٹھا کر لیجاؤ، پھر سلام کرو، اس کے بعد یہ کہو کہ عمر بن الخطاب اجازت چاہتا ہے، اگر وہ اجازت دیں تو مجھے وہاں دفن کرنا ورنہ مسلمانوں کے قبرستان میں لیجانا۔

میں خلافت کا ان لوگوں سے زیادہ مستحق کسی کو نہیں جانتا جن سے رسول اللہ ﷺ دنیا سے بحالت خوشنودی رخصت ہوئے، تو میرے بعد یہ جماعت جسے خلیفہ بنائے وہی شخص خلیفہ ہوگا، اس کا حکم سنو اور اطاعت کرو، حضرت عمر نے اس جماعت میں حضرت عثمان، علی، طلحہ، زبیر، عبدالرحمٰن بن عوف اور سعد بن ابی وقاص کا نام لیا۔

اس دوران انصار کا ایک نوجوان داخل ہوا اس نے کہا کہ اے امیر المؤمنین! اللہ کی بشارت سے خوش ہو جاؤ، اولاً اسلام میں جو آپ کا مقام ہے وہ آپ جانتے ہی ہیں، پھر آپ کو خلیفہ بنایا گیا اور آپ نے عدل کیا، پھر اس سب کے بعد شہادت نصیب ہوئی، حضرت عمر نے کہا کہ بھتیجے! میری آرزو تو یہ ہے کہ خلافت کے سلسلے میں میرا معاملہ اس طرح برابر کر دیا جائے کہ نہ میرا مؤاخذہ ہو اور نہ ثواب دیا جائے۔

میں اپنے بعد آنے والے خلیفہ کو مہاجرین اولین کے ساتھ بھلائی کرنے کی وصیت کرتا ہوں، کہ ان کا حق پہچانے، ان کی عزت کا لحاظ رکھے، اسی طرح میں اسے انصار کے ساتھ خیر کا معاملہ کرنے کی وصیت کرتا ہوں، جنہوں نے مدینہ منورہ اور ایمان دونوں کو اپنا گھر بنایا، یعنی وطن کی طرح ایمان پر بھی ثابت قدم رہے، کہ ان میں سے جو اچھائی کرنے والے ہیں ان کی اچھائیوں کو قبول کرے اور ان میں جو قصوروار ہوں ان کے قصور کو معاف کرے، میں اس کو اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ کو نبھانے کی وصیت کرتا ہوں کہ ان (کافر ذمیوں) کے عہد کو پورا کیا جائے اور ان کی حفاظت کے لیے جنگ کی جائے اور ان پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالا جائے۔

مقصد ترجمہ اس باب میں حضور اکرم ﷺ کی قبر مبارک اور شیخین کی قبروں کی بارے میں کئی باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں، ان میں سے پہلی بات یہ ہے کہ یہ تینوں قبریں حضرت عائشہ کے حجرے میں ہیں، دوسرے یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ ان قبروں کی صفت کیا ہے؟ یہ قبریں کوہان نما بنائی گئی تھیں یا ہموار اور سطحی یعنی غیر کوہان نما؟ اور تیسری بات یہ کہ ان قبروں کی باہم ترتیب کیا ہے؟ شیخین کی قبریں رسول اللہ ﷺ کی قبر اطہر سے کس سمت میں ہیں اور کس ترتیب سے ہیں؟ اور ابن بطال نے یہ کہا کہ باب کا مقصد شیخین کی فضیلت کو بیان کرنا ہے؛ لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات پہلے ذکر کردہ تین باتوں کے منافی نہیں ہے؛ اس لیے اسے بھی ان تین مقاصد میں شامل کیا جا سکتا ہے،

ان مقاصد کو مدنظر رکھ کر باب کی تمام احادیث کو ملاحظہ کیا جائے۔

پہلی حدیث میں حضرت عائشہ نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ کو میرے گھر میں دفن کیا گیا، اس سے ترجمہ کا یہ جزء ثابت ہوا کہ قبر اطہر ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ کے حجرے میں ہے۔ دوسری حدیث میں بھی یہی بات ہے کہ اس اندیشہ کی وجہ سے کہ کہیں آپ ﷺ کی قبر کو سجدہ گاہ نہ بنالیا جائے۔ جیسا کہ اہل کتاب نے اپنے انبیاء کے ساتھ کیا۔ قبر اطہر کو ظاہر نہیں کیا گیا، یعنی حجرۂ مبارکہ میں بنائی گئی۔ تیسری حدیث میں قبر مبارک کے کوہان نما ہونے کا ذکر ہے۔ تیسری حدیث میں ان تینوں قبروں کا حجرے میں ہونا مذکور ہے۔ چوتھی حدیث میں حضرت عمر کا حضرت صدیقہ سے حجرے میں دفن ہونے کی عاجزانہ درخواست کرنے اور اس میں دفن ہونے کا ذکر ہے۔ اور ان سب سے حضرات شیخین کی فضیلت کا ثبوت بھی ظاہر ہے۔

ترجمہ میں بعض قرآنی الفاظ کا ذکر

امام بخاری نے ترجمہ میں قرآن کے دو لفظوں کے لغوی معنی بیان کیے ہیں، ان میں پہلا لفظ ﴿ فأقبره ﴾ (سورۂ عبس: ۲۱) ہے، اس کے بارے میں امام بخاری نے فرمایا کہ عرب ''أقبرت الرجل'' کسی کے لیے قبر بنانے کے معنی میں بولتے ہیں، تو ﴿ فأقبره ﴾ کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ نے انسان کے لیے قبر کا انتظام کیا اور اس کی لاش کو یوں ہی دفن کے بغیر گلنے سڑنے اور چوپایوں کی خوراک بننے سے بچایا۔ لغت کی کتابوں میں ''أقبر'' کے معنی کسی کو قبر بنانے کا حکم دینے کے بھی لکھے ہیں، لیکن دونوں کے طریقۂ استعمال میں فرق ہے، جب ''أقبر'' متعدی بیک مفعول ہو تو پہلے معنی ہوں گے، یعنی میت کے لیے قبر بنانا اوپر جو مثال آئی وہ اسی کی تھی اور جب متعدی بدو مفعول ہو جیسے ''أقبره الميت'' تو دوسرے معنی ہوں گے، یعنی کسی کو میت کی قبر بنانے کا حکم دیا۔

حضرت علامہ کشمیریؒ نے بہت سے مسائل میں یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ کیا فارسی زبان کی طرح عربی میں بھی ایسے متعدی افعال آتے ہیں جن میں کسی دوسرے کو حکم دے کر کام کرایا جائے، اس مضمون کے لیے علامہ کشمیریؒ نے تعدیہ برائے تسخیر کا لفظ استعمال کیا ہے، جیسے مالکیہ نے ''أمَّنَ'' کا ترجمہ آمین کہلوانا کیا ہے اور کتاب الجنائز ہی میں شہدائے احد کے بارے میں ''ولم يُغَسّلهم'' آیا اس کے معنی بھی تسخیری تعدیہ کے ہی کیے گئے ہیں، یعنی یہ کہ حضور ﷺ نے شہدائے احد کو غسل دینے کا حکم نہیں دیا، پھر حضرت اپنی رائے یہ ذکر کرتے ہیں کہ عربی زبان میں ایسا تعدیہ ثابت نہیں ہے؛ لیکن ایک تو مذکورہ دونوں مثالوں سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ تعدیہ عربی زبان میں بھی پایا جاتا ہے، دوسرے اوپر ''فأقبره'' کے جو دوسرے معنی بیان کیے گئے اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ علامہ زمخشری نے اپنی تفسیر میں اس کے یہ معنی بیان کیے ہیں: ''کسی کو میت کے دفن کرنے کا حکم دینا''، اس کے یہ معنی اور بھی کئی ائمۂ لغت نے ذکر کیے ہیں، تو راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا تعدیہ عربی زبان میں بھی پایا جاتا ہے۔

دوسرا لفظ جس کے لغوی معنی امام بخاری نے عنوان میں بیان کیے ہیں ﴿کفاتاً﴾ (المرسلات: ۲۵) ہے، فرمایا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ لوگ زمین میں زندگی گزارتے ہیں اور زمین ہی میں دفن کیے جاتے ہیں۔ در اصل ﴿کفاتاً﴾ کفت یکفت کا مصدر ہے، اس کے معنی جمع کرنے اور ملانے کے ہیں، ﴿أحیاءً و أمواتاً﴾ یا تو اس کے مفعول بہ ہیں اور محققین کے نزدیک یہی راجح ہے، یا "تکفت" فعل محذوف کے مفعول بہ ہیں، آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے زمین کو زندوں اور مردوں کو جمع کرنے والی بنایا، زندہ لوگ تو اس کی پشت پر زندگی بسر کرتے ہیں اور مردہ لوگ اس کے اندر دفن ہوتے ہیں، تو یوں زمین دونوں طرح کے انسانوں کو جمع کرنے والی ہے۔ ان دونوں آیتوں کو ترجمہ سے قبر کے ذکر میں مناسبت ہے، پہلی آیت میں تو قبر کا ذکر صریح طور پر ہے اور دوسری آیت میں کفاتا کے معنی میں موت کا ذکر بھی شامل ہے۔

تشریح حدیث اول حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ مرض الوفات میں حضرت عائشہ کے گھر آنے کے لیے دوسری ازواج سے معذرت فرماتے تھے، یہاں "لیتعذر" کا لفظ ہے، جس کے معنی معذرت کرنے کے ہیں، یعنی نبی کریم ﷺ کو چوں کہ طبعی طور پر حضرت عائشہ کے گھر میں زیادہ آرام اور سکون ملتا تھا، اس لیے آپ ان کے یہاں جانے کے لیے دیگر ازواج سے معذرت کرتے تھے اور حضرت عائشہ کے گھر جانے کے لیے باری کے ایام کے بارے میں دریافت کرتے تھے کہ آج کہاں رہوں گا اور کل کہاں رہوں گا، آپ کو حضرت عائشہ کی باری کا دن دور معلوم ہو رہا تھا، آپ کا یہ معذرت کرنا کمال مروت اور طبعی حیاء کی وجہ سے تھا، ورنہ آپ پر باری واجب نہیں تھی۔ بعض روایات میں "لیتعسر" ہے، جس کے معنی دشوار ہونے کے ہیں، یعنی آپ ﷺ دوسرے گھروں میں دشواری محسوس کر رہے تھے اور بعض روایات میں "لیتقدر" ہے یعنی آپ حضرت عائشہ کی باری کے لیے ایام شمار فرماتے تھے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب میری باری کا دن آیا تو اللہ تعالی نے آپ کو اپنے پاس اس حال میں بلایا کہ آپ میرے پہلو اور سینے کے درمیان تھے۔ "سَحر" حاء کے سکون کے ساتھ پہلو کے معنی میں ہے اور "نحر" سینے کے اوپر والے حصہ کو کہتے ہیں، جو حلق کے قریب ہوتا ہے۔ حضرت عائشہ نے مزید یہ فرمایا کہ میرے گھر ہی میں دفن کیے گئے، ترجمہ کا تعلق اسی سے ہے، ثابت ہو گیا کہ قبر مبارک حضرت عائشہؓ کے حجرے میں ہے۔

تشریح حدیث دوم حضرت عائشہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے مرض الوفات میں یہ فرمایا کہ یہود ونصاری پر اللہ کی لعنت ہے؛ اس لیے کہ انہوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنایا، حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ حضور ﷺ کی قبر کے بارے میں بھی یہی خدشہ تھا؛ اس لیے حضور کی قبر کو اندرون خانہ ہی رکھا گیا، عمارت سے باہر نہیں کیا گیا۔ ترجمہ ثابت ہو گیا کہ نبی کریم ﷺ کی قبر مبارک حضرت عائشہ کے حجرے میں ہے۔

یہاں امام بخاری نے حضرت عروہ کے شاگرد ہلال کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عروہ نے میری کنیت رکھی تھی، حالاں

کہ اس وقت میرے کوئی اولاد نہیں تھی، عربوں میں کنیت تعظیم کے لیے ہے اور کسی شخص کے حق میں کنیت کے استعمال کو اس کی توقیر واحترام سمجھا جاتا ہے، اس لیے اولاد کے بغیر بھی کنیت رکھ دی جاتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ کو ان کے بھانجے عبداللہ بن زبیر کے نام کے ساتھ کنیت دے کر، ام عبداللہ فرمایا تھا، اسی طرح یہ کنیت رکھنا نیک فالی کے لیے بھی ہوتا ہے۔ پھر وہ کنیت کیا تھی اس بارے میں تین قول ہیں ایک یہ کہ ابوعمرو تھی دوسرا یہ کہ ابوامیہ تھی اور تیسرا یہ کہ ابوجہم تھی؛ لیکن امام بخاری نے یہاں اس بات کا ذکر ہلال کا عروہ سے سماع ثابت کرنے کے لیے کیا ہے۔

تشریح حدیث سوم اس حدیث میں حضرت سفیان بن دینار سے جو کہ تمار کے لقب سے مشہور تھے، مروی ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ کی قبر مبارک کوہان نما دیکھی، ترجمہ ثابت ہوگیا کہ قبر مبارک کوہان نما ہے۔

قبر کوہان نما بنانا مستحب ہے یا سطحی وہموار؟ قبر کوہان نما بنانا مستحب ہے یا ہموار، اس مسئلہ میں اختلاف ہے؛ لیکن جیسا کہ عنوان ہی سے واضح ہے کہ اختلاف استحباب اور عدم استحباب کا ہے، جواز اور عدم جواز کا نہیں، تو امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک کوہان نما بنانا مستحب ہے، بہت سے شوافع کی بھی یہی رائے ہے؛ لیکن امام شافعی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں جمہور سے اختلاف کیا ہے، وہ سطحی اور ہموار قبر کو مستحب کہتے ہیں، امام بخاری نے سفیان تمار کی جو روایت دی ہے، اس میں تصریح ہے کہ حضور ﷺ کی قبر مبارک کوہان نما تھی، تو ثابت ہوگیا کہ کوہان نما قبر افضل اور مستحب ہے اور امام بخاری کا رجحان بھی معلوم ہوگیا کہ وہ بھی جمہور کے ساتھ ہیں۔

امام شافعی کی دلیل اور اس کا جواب امام شافعی کی دلیل ابوداود کی حدیث ہے، اس میں قاسم بن محمد کا قصہ ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے ان مبارک قبروں کو دکھانے کی درخواست کی، حضرت عائشہ نے پردہ ہٹا کر دکھائیں، ان کا بیان ہے کہ یہ تین قبریں تھیں جو نہ تو اٹھی ہوئی تھیں اور نہ زمین سے لگی ہوئی تھی: ''فکشفت له عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة''۔

لیکن پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ قاسم بن محمد کا جو کہ تابعی ہیں اپنے مشاہدہ پر مبنی بیان ہے اور امام بخاری ایک دوسرے تابعی سفیان تمار کا مشاہدہ اس باب میں ذکر کر چکے ہے، دونوں دو تابعین کے اپنے مشاہدے پر مبنی بیان ہوئے اور ظاہر ہے کہ قاسم بن محمد کی روایت میں کوئی صریح بات نہیں ہے، نہ انہوں نے یہ کہا کہ وہ قبریں سطحی تھیں اور نہ یہ کہا کہ کوہان نما تھیں، جب کہ امام بخاری نے جو روایت دی ہے اس میں کوہان نما ہونے کی تصریح ہے۔

دوسرے قاسم بن محمد کے جو الفاظ ہیں اس سے کوہان نما ہونا ہی سمجھ میں آتا ہے، اس لیے کہ اس میں دو لفظ ہیں، ایک یہ کہ وہ بلند نہیں تھیں، اس کے لیے ''مشـــرفة'' ہے اور اشراف کا اطلاق عام طور پر ایسی اونچی قبروں پر ہوتا ہے، جو امتیاز قائم کرنے کے لیے نمایاں کر کے بنائی جاتی ہیں، جیسا کہ آگے بھی آ رہا ہے اور دوسرا لفظ یہ ہے کہ بالکل

زمین سے لگی ہوئی بھی نہیں تھیں، اس سے سطحی اور ہموار قبر کی نفی کا مفہوم نکالا جا سکتا ہے۔ تو اس صورت میں یہ حدیث امام شافعی کے خلاف ہوگی۔

تیسرے قاسم بن محمد جس زمانے کی بات کر رہے ہیں، تب تک ان قبروں کو بنائے ہوئے ایک عرصہ بیت چکا ہے، لہذا یہ بھی ممکن ہے کہ اس زمانے کی کوہان نما بنائی ہوئی قبریں اب اتنی اونچی نہ رہی ہوں؛ البتہ اس کا برعکس ممکن نہیں، یعنی کوئی سفیان تمار کی روایت میں یہی تاویل کرنے لگے اور یوں کہے کہ یہ قبریں بنائی تو ہموار ہی گئی تھیں؛ لیکن ان کے مشاہدے کے وقت کوہان نما ہوگئی؛ تو یہ بات قابل قبول نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یہ ممکن نہیں کہ جو قبر زمین سے لگی ہوئی ہو وہ مرور زمانہ سے اونچی ہو جائے۔ بعض شوافع نے یہ تاویل کی ہے مگر بہت بعید ہے۔

کوہان نما قبر کے مستحب ہونے کے مزید کچھ دلائل

جس زمانے میں حضرت عمر بن عبد العزیز ولید بن عبد الملک کی طرف سے مدینہ منورہ کے والی تھے، اس وقت ولید کے حکم سے حجرے کو منہدم کیا گیا تھا، اس کا ذکر ابھی آئندہ حدیث کی تشریح میں آرہا ہے، اس موقعہ پر ایک جم غفیر نے تینوں قبروں کو دیکھا، ان سب کا بیان ہے کہ قبریں اٹھی ہوئی تھیں۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: "أخبرني من رأى قبر رسول الله ﷺ وصاحبيه مسنمة ناشزة من الأرض عليها مرمر أبيض"۔ اس میں بھی کوہان نما ہونے اور زمین سے بلند ہونے کی صراحت ہے۔ عامر شعبی نے بیان کیا کہ میں نے شہدائے احد کی قبریں دیکھیں جو کہ کوہان نما تھیں: "رأيت قبور شهداء أحد مسنمة"۔

تشریح حدیث چہارم

اس حدیث میں ہشام بن عروہ نے، حجرۂ مبارکہ کے سلسلے میں ایک قصہ ذکر کیا ہے، در اصل ولید بن عبد الملک نے، حضرت عمر بن عبد العزیز کو، جو کہ اس وقت مدینہ کے والی تھے، یہ لکھا تھا کہ ازواج مطہرات کے حجروں کو خرید کر مسجد میں شامل کر دو، اس موقعہ پر جب حجرۂ مبارکہ کی ایک دیوار گری، تو ایک پاؤں پنڈلی اور گھٹنے سمیت ظاہر ہوگیا، حضرت عمر بن عبد العزیز اور دیگر سب لوگ ششدر رہ گئے اور سخت ہیبت طاری ہوئی اور یہ سمجھے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا قدم مبارک ہے، کوئی تحقیقی بات بتانے والا نہ تھا، یہاں تک کہ حضرت عروہ نے آکر بتایا کہ یہ حضرت عمر کا پاؤں ہے، تب جا کر حضرت عمر بن عبد العزیز کی جان میں جان آئی، یہ اطلاع دینے کے بارے میں دیگر روایات میں حضرت عروہ کے علاوہ اور بھی متعدد نام آئے ہیں؛ مگر ان میں کوئی منافات نہیں۔ ترجمہ ثابت ہوگیا کہ ان حضرات کی قبریں حضرت عائشہ کے حجرے میں ہیں۔

تشریح حدیث پنجم

یہ حدیث گذشتہ سند ہی سے مروی ہے، حضرت عائشہ نے عبد اللہ بن زبیر کو وصیت کی کہ مجھے ان حضرات کے ساتھ حجرے میں دفن نہ کرنا؛ بلکہ دیگر ازواج کے ساتھ بقیع میں دفن کرنا، میں یہ نہیں چاہتی کہ یہاں دفن ہونے کی وجہ سے میری تعریف کی جائے۔ یہ حضرت عائشہ کی تواضع اور کسر نفسی ہے، انہوں

نے اس اندیشہ سے کہ لوگ حضور کے پاس دفن ہونے کی وجہ سے تعریف کیا کریں گے اور دوسری ازواج پر میری فضیلت اور ترجیح بیان کیا کریں گے؛ وہاں دفن ہونے سے منع کر دیا، یہ ان کی نہایت درجہ کسر نفسی ہے، ورنہ وہ بلا شبہ وہاں دفن کیے جانے کی مستحق تھیں، اس لیے کہ اول تو وہ حجرہ زندگی میں بھی آپ کے استعمال میں تھا، دوسرے حضرت عائشہ جس طرح حضور ﷺ کی اس زندگی میں اہلیہ تھیں، اسی طرح جنت میں بھی ہوں گی۔ ترجمہ سے مناسبت ظاہر ہے کہ تینوں حضرات حجرۂ مبارکہ میں آرام فرما ہیں۔

تشریح حدیث ششم اس حدیث میں حضرت عمر کی شہادت کا قصہ ہے، ان کو ابولؤلؤ فیروز نے نماز کے دوران خنجر سے زخمی کر دیا تھا، اسی سے آپ کی وفات ہوئی، چوں کہ یہ حادثہ اچانک پیش آیا تھا، جس کی وجہ سے اس موقعہ پر حضرت عمر کو بہت سے امور بعجلت طے کرنے تھے، حضرت عمر نے سب سے پہلے اپنی قبر کی طرف توجہ فرمائی اور حضرت عائشہ کے پاس صاحبزادے عبداللہ بن عمر کو نہایت عاجزی وانکساری سے، حجرۂ مبارکہ میں دفن ہونے کی اجازت لینے کے لیے بھیجا اور کہا کہ جا کر میرا سلام عرض کرو اور دونوں حضرات کے پاس دفن ہونے کی اجازت مانگو اور جیسا کہ دیگر روایات میں ہے یہ بھی تاکید کی کہ امیر المؤمنین مت کہنا بلکہ عمر بن الخطاب کہنا، حضرت عبداللہ نے جب یہ درخواست پہنچائی تو حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ یہ جگہ میں نے اپنے لیے رکھی تھی؛ لیکن آج میں ان کو اپنے اوپر ترجیح دوں گی اور اجازت دیدی، لیکن اوپر کی حدیث میں آیا کہ حضرت عائشہ نے وہاں دفن نہ کرنے کی خود وصیت کی اور وجہ یہ بیان کی کہ لوگ تعریف کریں گے، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ حضرت عائشہ کی رائے میں تبدیلی آگئی، پہلے دفن ہونا چاہتی تھیں اور بعد میں بالخصوص جب اختلافات ظاہر ہوئے اور جنگ جمل بھی پیش آئی تو وہ رائے بدل گئی، واللہ اعلم۔

حضرت عمر اس اجازت پر نہایت خوش ہوئے اور فرمایا کہ وہاں دفن ہونے کے مقابلہ میں میرے نزدیک کسی چیز کی کوئی اہمیت نہیں۔ حضرت عمر نے غایت احتیاط برتتے ہوئے یہ کیا کہ لوگوں کو وصیت کی کہ میرے انتقال کے بعد ایک بار پھر اجازت لینا، یہ اس لیے کیا کہ کبھی انہوں نے مروت میں یا خلافت کی رعایت میں اجازت دیدی ہو اور دل سے راضی نہ ہوئی ہوں، فرمایا کہ اگر وہ اجازت دیں، تو وہاں دفن کریں ورنہ عام قبرستان میں دفن کریں۔

اس کے بعد حضرت عمر نے خلافت کے معاملہ کی طرف توجہ فرمائی اور ان چھ حضرات پر مشتمل شوریٰ قائم کی: حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت سعد بن ابی وقاص، فرمایا کہ میرے علم میں خلافت کا ان سے زیادہ مستحق کوئی نہیں ہے، اللہ کے رسول دنیا سے اس حال میں رخصت ہوئے کہ ان سے راضی تھے۔ لہذا یہ جس کو خلیفہ بنائیں وہی خلیفہ ہے۔

اس دوران ایک انصاری نوجوان داخل ہوا اور اس نے کہا کہ امیر المؤمنین آپ کو بشارت ہو، آپ کا اسلام میں جو مقام ہے وہ تو آپ جانتے ہی ہیں، پھر آپ خلیفہ ہوئے اور عدل کیا اور اس کے بعد اب یہ شہادت ہے۔

حضرت عمر نے فرمایا کہ خلافت کے بارے میں تو میں یہ چاہتا ہوں کہ معاملہ برابری پر رفع دفع ہو جائے، نہ مجھے ثواب ملے اور نہ پکڑ ہو۔

پھر آپ نے خلیفہ کو مہاجرین اولین کے ساتھ حسن سلوک کرنے، ان کے حق کا خیال رکھنے اور ان کی عزت کا لحاظ کرنے کی وصیت کی، مہاجرین اولین میں ایک قول کے مطابق وہ لوگ ہیں جو بدر سے پہلے ایمان لائے اور ایک قول یہ ہے کہ وہ لوگ ہیں جو فتح مکہ سے پہلے ایمان لائے۔

آپ نے انصار کے ساتھ بھی حسن سلوک کی وصیت کی کہ انہوں نے مدینہ منورہ اور ایمان دونوں کو اپنا گھر بنالیا ہے، ان کا خیال رکھنا، ان کے اچھے کاموں کو قبول کرنا اور ان کے قصوروں سے درگذر کرنا، اسی طرح ذمیوں کے بارے میں بھی وصیت کی کہ ان سے اللہ اور اس کے رسول کا عہد ہے اس لیے اسے پورا کریں، ان کی حفاظت کریں اور ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ ان پر نہ ڈالیں۔ ترجمہ سے تعلق واضح ہے کہ تینوں حضرات کی قبریں حجرۂ مبارکہ میں ہیں۔

تبرک کا ثبوت اور قبور کی اہمیت

اس موقعہ پر ابن بطال نے فرمایا کہ: ''اس حدیث سے صالحین کی قبروں سے مجاورت کی خواہش کا ثبوت ملتا ہے، تا کہ ان صالحین پر نازل ہونے والی رحمت میں اور وہاں آنے والوں کی دعاؤں میں حصہ ملے''، یہ کتاب الجنائز کے آخری ابواب ہیں، کتاب الجنائز میں متعدد ابواب میں دسیوں احادیث ایسی گذر چکی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وفات کے بعد اہل اللہ کا فیض جاری رہتا ہے، ہم نے جا بجا اس پر تنبیہ کی ہے اور اس کے انکار میں شدت کرنے والوں کی تاویلات کی غلطی کو بھی ظاہر کیا ہے۔

قبور کی اہمیت، ان سے استفادہ، روحانی فیوض اور تبرک؛ یہ سب ایسی چیزیں ہیں جو سلف میں بالکل متفق علیہ نظر آتی ہیں، احادیث بھی اس سلسلے کی بکثرت ہیں اور ان کے شارحین بھی ہر موقعہ پر اسی کی تائید کرتے نظر آتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اس کی ایک مثال ابن بطال کی شرح بخاری سے اوپر دی۔ اب ان چیزوں کے منکرین نے اپنے ہاتھ پاؤں اتنے پسار لیے ہیں کہ وہ ان تمام اکابرین پر رد وقدح کرتے ہیں اور ان کتابوں کے حواشی میں بزعم خود ان اسلاف کے عقیدے کی اصلاح کرتے نظر آتے ہیں، قدیم مصنفین کی جو کتابیں اب نئی تحقیق کے ساتھ آرہی ہیں ان میں یہ چیزیں بالکل عام ہیں، کہ سطحی علم رکھنے والے، ارباب تحقیق اکابر امت کے عقائد کو درست کر رہے ہیں، **فسالی اللہ المشتکی۔**

حضرت عمر کا جو واقعہ یہاں امام بخاری نے تفصیل سے دیا ہے وہ بھی تبرک کی اہم دلیل ہے، اس روایت میں حضرت عمر نے نبی کریم ﷺ اور حضرت صدیق اکبر کے پاس دفن ہونے کی خواہش کی اور نہایت عاجزانہ درخواست کے ذریعہ حضرت عائشہ سے وہاں دفن ہونے کی منظوری حاصل کی، تو کیا حضرت عمر کا یہ فعل لغو اور عبث تھا؟ ہر گز نہیں، اسے تو حضرت عمر نے اپنی حیات کی سب سے اہم تمنا اور سب سے بڑی کامیابی قرار دیا، جیسا کہ خود اسی روایت میں

مذکور ہے، پھر ایک طرف آپ حضرت عمر کی یہ خواہش اور کوشش دیکھیں اور یہ بھی دیکھیں کہ حضرت عمر پر اچانک حملہ ہوا تھا اور آپ کے سامنے متعدد اہم امور تھے؛ لیکن حضرت عمر نے وہاں دفن ہونے کی اجازت حاصل کرنے کو سب پر مقدم کیا؛ حتی کہ خلافت جیسا نہایت اہم معاملہ بھی اس سے مؤخر رکھا، دوسری طرف ابن تیمیہ کا یہ فتوی بھی مدنظر رکھیں کہ قبر مبارک کے پاس اللہ سے دعاء کرنا بھی درست نہیں؛ اس فتوی کے مدنظر حضرت عمر کے اس عمل کی کیا توجیہ ہوگی؟ جب قبور کی کوئی اہمیت نہیں، قبروں سے کوئی فیض متصور نہیں اور تبرک کوئی چیز نہیں تو حضرت عمر ان چیزوں کے لیے اتنے کوشاں کیوں رہے، وہ بھی زندگی کے آخری لمحات میں؛ ان سطور کو پڑھنے والے کے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل نہیں کہ ان چیزوں کے منکر سلف کے متبع ہیں، یا اپنے مخصوص فکر کے۔

چوں کہ یہ لوگ دوسروں کو مرعوب کرنے اور سادہ لوح عوام کو دھوکہ دینے کے لیے، بخاری کا نام زیادہ لیتے ہیں؛ جب کہ ان کو دیگر اسلاف کے ساتھ ساتھ امام بخاری سے بھی کوئی نسبت نہیں؛ بالخصوص عقائد میں؛ اس لیے بعض اہل علم کا یہ مشورہ ہے کہ صحیح بخاری میں امام بخاری نے جہاں جہاں ان کے عقائد اور افکار پر رد کیا ہے اور ایضاح البخاری میں اس رد کی وضاحت کی گئی ہے؛ ان مباحث کو منتخب کر کے ایک رسالہ کی شکل میں بھی شائع کیا جائے۔

شیخین کی فضیلت ہم نے مقصد ترجمہ میں ذکر کیا تھا کہ ابن بطال نے اس باب کا مقصد شیخین کی فضیلت ثابت کرنا بتایا ہے، بے شک اس باب سے اور اس کی احادیث سے حضرات شیخین کی بہت بڑی فضیلت ثابت ہوتی ہے، دونوں تمام عمر نبی کریم ﷺ کے خصوصی معاون، بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ بڑے وزیر اور دست وبازو کی طرح رہے اور وفات کے بعد آپ کے پہلو اور آپ کے قدموں میں آرام کرنے کا موقعہ نصیب ہوا، اس فضیلت میں حضرات شیخین کا کوئی ہمسر وشریک نہیں۔

یہ فضیلت اس لحاظ سے بہت ہی غیر معمولی ہے کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان اسی جگہ دفن ہوتا ہے جہاں کی مٹی سے پیدا ہوا تھا، اس اعتبار سے حضرات شیخین اور نبی کریم ﷺ ایک ہی جگہ کی مٹی کے ہوئے، اس صورت میں ان کے بلند مقام کو بیان کرنا الفاظ کے ذریعہ ممکن نہیں۔

جہاں تک اس مضمون کی صداقت کی بات ہے تو اس سلسلے میں متعدد احادیث مروی ہیں، حاکم نے یہ حدیث ذکر کی کہ نبی کریم ﷺ ایک قبر کے پاس سے گذرے، آپ نے معلوم کیا کہ یہ کون ہے؟ تو بتایا گیا کہ فلاں حبشی ہے، تو آپ نے فرمایا: ''اپنی زمین اور اپنے آسمان سے اس مٹی میں چلا آیا، جس سے اسے اللہ نے پیدا کیا تھا: ''سبق من أرضه وسمائه إلى تربته التي منها خلق''۔ حاکم نے اسے صحیح الاسناد کہا ہے۔ ابونعیم نے حلیہ میں حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً، حکیم ابوعبداللہ ترمذی نے نوادر الاصول میں عبداللہ بن مسعود سے موقوفاً، ابن عبدالبر نے تمہید میں عطاء خراسانی سے مقطوعاً یہی مضمون روایت کیا ہے، حکیم ترمذی نے نقل کیا ہے کہ محمد بن سیرین قسم کھاتے تھے کہ اللہ تعالی نے

حضور ﷺ اور شیخین کو ایک ہی مٹی سے پیدا کیا اور پھر اسی مٹی میں لوٹا دیا: "قال محمد بن سيرين: لو حلفت حلفت صادقًا بارًاغير شاک ولا مستثنن، إن الله تعالى ما خلق نبيه ولا أبا بكر ولا عمر إلا من طينة واحدة ثم ردهم إلى تلک الطينة"۔

قبریں کس ترتیب سے ہیں؟ حجرے میں قبریں کس ترتیب سے ہیں؟ اس بارے میں بھی متعدد اقوال ہیں راجح یہ ہے کہ یہ قبریں جانب مغرب سے مشرق کی طرف کو ہیں، اول یعنی جانب مغرب میں نبی پاک ﷺ ہیں، آپ کے شانوں یا آپ کے قدموں کی محاذات میں حضرت ابوبکر کا سر ہے، پھر ابوبکر کے شانوں یا حضور ﷺ کے قدموں کی محاذات میں حضرت عمر کا سر ہے، یعنی قبروں کا سلسلہ مغرب سے مشرق کی طرف گیا ہے اور ہر بعد والی قبر پہلی قبر سے نیچے کو ہٹ کر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مشرق کی جانب یعنی جس طرف سے سلام پڑھ کر باہر کو نکلتے ہیں، اس طرف حجرۂ مبارکہ میں ایک قبر کی جگہ خالی ہے وہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام دفن ہوں گے۔

[۹۷] بَابُ مَا يُنْهَى مِنْ سَبِّ الْأَمْوَاتِ

(۱۳۹۳) حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَا تَسُبُّوا الْأَمْوَاتَ، فَإِنَّهُمْ قَدْ أَفْضَوْا إِلَى مَاقَدَّمُوا. وَرَوَاهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ الْقُدُّوسِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ أَنَسٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ. تَابَعَهُ عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ، وَابْنُ عَرْعَرَةَ، وَابْنُ عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ.　　(آئندہ:۶۵۱۶)

ترجمہ مرحومین کو برائی سے یاد کرنے کی جو ممانعت ہے اس کا بیان۔ حضرت عائشہؓ نے روایت بیان کی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ مردوں کو گالی مت دو؛ کیوں کہ وہ ان اعمال کو پہنچ گئے جو انہوں نے آگے بھیجے تھے۔ اس حدیث کو اعمش سے عبداللہ بن عبدالقدوس اور محمد بن انس نے بھی روایت کیا ہے، اور شعبہ سے روایت کرنے میں، آدم بن ابی ایاس کی علی بن الجعد، ابن عرعرہ اور ابن عدی نے متابعت کی ہے۔

مقصد ترجمہ اس ترجمہ میں مرحومین کو برائی سے یاد کرنے کی ممانعت بیان کرنا چاہتے ہیں، امام بخاری کے اس عنوان کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ عنوان خاص ہے، یعنی امام بخاری یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مردوں کو برائی سے یاد کرنے کی ممانعت عام نہیں ہے، بعض صورتوں میں برائی کرنے کی گنجائش ہے، بلکہ بعض صورتوں میں برائی کا ذکر کرنا واجب بھی ہوتا ہے، مثلاً کسی کا حق دلانے کے لیے کہ اگر میت کی طرف کسی کا حق نکلتا ہے اور کوئی شخص اس کا گواہ ہے، تو اس شخص کے اوپر میت کے اس برے عمل کا ذکر کرنا واجب ہوگا، اس صورت میں ما موصولہ ہوگا اور من تبعیضیہ، اس قسم کے تراجم اس سے قبل بھی گذر چکے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ ما مصدریہ ہے، من بیانیہ ہے اور

ترجمہ عام ہے، یعنی مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ میت کو برائی سے یاد کرنا مطلقاً ممنوع ہے۔

تشریح حدیث حضرت عائشہ بیان کرتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ مردوں کو گالی نہ دو، اس لیے کہ وہ اپنے ان اعمال کے نتیجے تک پہنچ گئے، جو انہوں نے کیے تھے۔ اس میں ممانعت کی جو علت بیان کی ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بعض مرتبہ کسی کو سخت وسست کہنا اس کی اصلاح کے لیے ہوتا ہے، مرنے کے بعد اس کا کوئی موقعہ نہیں؛ اس لیے مرنے کے بعد کسی کو برا نہیں کہنا چاہیے، دوسرے اس طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر چہ اس کے اعمال اچھے نہیں تھے، لیکن نجات کا دارومدار خاتمہ پر ہے، ہوسکتا ہے کہ اس شخص نے جس کی تم برائی بیان کر رہے ہو، زندگی کے آخری لمحات میں اللہ کی طرف رجوع کرلیا ہو اور اس کو حسن خاتمہ نصیب ہوگیا ہو؛ اب یہ بہت بیجا بات ہوگی کہ ہم ایسے شخص کی برائی بیان کریں جس کے ساتھ اللہ کے یہاں اکرام کا معاملہ کیا جا رہا ہے۔

پھر اگر ترجمہ کو خاص مانا جائے تو حدیث کی باب سے مطابقت پر اشکال ہوگا؛ اس لیے کہ حدیث میں عموم ہے اور مردوں کو گالی دینے سے بغیر کسی تخصیص کے مطلقاً منع کیا گیا ہے؛ لیکن ان حضرات کی طرف سے اس کے دو جواب دیے گئے ہیں، ایک یہ کہ اس حدیث کے لیے حضرت انس کی وہ حدیث مخصص ہے، جس میں میت کی برائی پر نبی کریم ﷺ کا سکوت وارد ہوا ہے، یہ حدیث "باب الثناء علی المیت" میں گذر چکی ہے، تو اس حدیث کی وجہ سے یہ حدیث مخصوص منہ البعض ہوگی اور دوسرا جواب یہ ہے کہ الأمـــــوات میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے خاص وہ مسلمان مراد ہیں جو معاصی میں علانیہ مبتلا نہیں تھے اور جن کی برائی بیان کرنے کی شرعاً گنجائش نہیں نکلتی۔

ویسے ترجمہ کے بارے میں عام ہونے اور خاص ہونے کی بحث میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ترجمہ خاص ہے؛ ایک تو اس لیے کہ شرعی مصالح کی بنیاد پر میت کی برائی بیان کرنے کی گنجائش ہے اور دوسرے اس لیے کہ ترجمہ میں جو تعبیر اختیار کی گئی ہے وہ بھی اسی کی مؤید ہے، جیسا کہ ہم نے کہا کہ اس سے قبل بھی اس قسم کے تراجم گذر چکے ہیں مثلاً "ما ینھی عنہ من البکاء علی المیت" تو شارحین نے ایسے تراجم کو ان کی تعبیر کے مدنظر خاص قرار دیا ہے اور ما کو موصولہ مانا ہے۔

بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ میت کو گالی دینے کی ممانعت کا باب قائم کرنا اور اس میں یہ مذکورہ حدیث لانا امام بخاری کا سہو ہے اور اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی کہ امام بخاری ماقبل میں ذکر شر کی حدیث روایت کر چکے ہیں، جو اس کے منافی ہے۔ لیکن یہ بات ان لوگوں کا وہم ہے جو امام بخاری کا مقصد نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، امام بخاری کو نہ تو سہو ہوا اور نہ وہ اس بات کو بھولے کہ ماقبل میں ثنائے خیر اور شر کی حدیث روایت کر چکے ہیں، امام بخاری کا مقصد برائی بیان کرنے کے حکم کی تفصیل بیان کرنا ہے کہ بعض صورتوں میں جائز ہے اور بعض صورتوں میں جائز نہیں ہے اور جو حدیث ماقبل میں گذری، جس میں ثنائے شر پر نبی کریم ﷺ کا سکوت آیا ہے، وہ جواز والی صورت پر محمول ہے، اسی

تفصیل کو بتانے کے لیے اس کے بعد ذکر شرار الموتی کا باب قائم کیا۔

اور اگر ترجمہ کو عام رکھا جائے تو تطبیق کے لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ برائی جو مصالح شرعیہ پر مبنی ہو اس پر "سب" کا اطلاق ہی نہیں ہوتا، رواۃ حدیث پر جرح کے جواز پر تمام علماء کا اجماع ہے، اس طرح بھی دونوں حدیثوں میں تطبیق ہو جائے گی۔

قولہ: ورواہ عبد اللہ یعنی اس حدیث کو جس طرح اعمش سے شعبہ نے روایت کیا ہے، اسی طرح ان دو حضرات: عبداللہ بن عبدالقدوس اور محمد بن انس نے بھی روایت کیا ہے اور چوں کہ سند الگ الگ ہیں، یعنی ان دونوں حضرات کی روایت کی سند ان کے بعد کے طبقات میں وہ نہیں ہے، جو یہاں آدم بن ابی ایاس نے دی ہے، اس لیے رواہ کہا، تابعہ نہیں کہا۔

قولہ: تابعہ علي بن الجعد امام بخاری نے اپنے استاذ آدم بن ابی ایاس کے تین متابع ذکر کیے ہیں، ان میں پہلے علی ابن الجعد ہیں ان کی روایت موصولاً کتاب الرقاق میں آرہی ہے، دوسرے محمد بن عرعرہ ہیں ان کی روایت کے بارے میں ابن حجر نے فرمایا کہ میں نے اس کو موصولاً نہیں دیکھا اور علامہ عینی نے اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا، تیسرے متابع ابن ابی عدی ہیں، ان کی روایت کو مسنداً اسماعیلی نے اپنی مستخرج میں نقل کیا ہے۔ بعض نسخوں میں تابعہ مقدم ہے اور رواہ مؤخر ہے اور بعض میں اس کا الٹا ہے۔

[۹۸] بَابُ ذِكْرِ شِرَارِ الْمَوْتَى

(۱۳۹۴) حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ الْأَعْمَشِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو لَهَبٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ: تَبًّا لَكَ سَائِرَ الْيَوْمِ فَنَزَلَتْ: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَّتَبَّ﴾.

(آئندہ: ۳۵۲۵، ۳۵۲۶، ۴۷۷۰، ۴۸۰۱، ۴۹۷۱، ۴۹۷۲، ۴۹۷۳)

ترجمہ برے مردوں کا تذکرہ کرنے کا بیان۔ حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ ابولہب ملعون نے نبی کریم ﷺ سے کہا کہ خرابی ہو تمہارے لیے سارے دن، تو یہ آیت نازل ہوئی: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَّتَبَّ﴾ یعنی ابولہب کے دونوں ہاتھ ٹوٹے اور وہ ہلاک ہوا۔

مقصد ترجمہ یہ باب گذشتہ باب کے لیے استدراک کے درجہ میں ہے، گذشتہ باب سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ مردوں کا ذکر بالشر کسی صورت میں بھی جائز نہ ہو، اس وہم کو اس باب سے دور کر دیا، کہ برے لوگوں کو برائی سے یاد کرنے کی گنجائش ہے، ان برے لوگوں سے کافروں کے ساتھ ساتھ وہ فساق و فجار مسلمان بھی مراد ہیں جو کبائر کا

ارتکاب علانیہ کرتے ہیں، جیسا کہ باب ثناء الناس علی المیت میں تفصیل سے آچکا ہے، اس باب کے مقصد کی وضاحت گذشتہ باب میں گذر چکی ہے۔

تشریح حدیث نبی کریم ﷺ نے آیت: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ نازل ہونے کے بعد قریش کو پہاڑ کے دامن میں جمع فرمایا اور تمہیدی گفتگو کے بعد ان کو ایمان قبول کرنے کی دعوت دی، اس پر ابولہب ملعون چراغ پا ہوا اور اللہ کے رسول ﷺ کی شان میں یہ بدبختانہ بکواس کی، اس کے جواب میں اللہ نے قرآن کی مذکورہ آیت نازل فرمائی، ترجمہ ثابت ہوگیا اس لیے کہ اس میں ایک نہایت بدنصیب شخص کا ذکر بالشر ہے، جو کہ اس کی موت کے بعد بھی جاری ہے، معلوم ہوا کہ شرعی مصالح کی بناء پر کفار وفساق کا ذکر بالشر جائز ہے۔

اللہ کے فضل وکرم سے، اس باب پر کتاب الجنائز کے ابواب پورے ہوئے اور اسی کے ساتھ جلد ششم کی ترتیب کا کام بھی مکمل ہوا، ان شاء اللہ جلد ہفتم کتاب الزکاۃ سے شروع ہوگی۔

إلى هنا تم المجلد السادس من إيضاح البخاري، ويتلوه المجلد السابع إن شاء الله تعالى، وأوله كتاب الزكاة

مکتبہ مجلس قاسم المعارف دیوبند، یو، پی